



RECONSTRUCTION IDENTITAIRE EN CONTEXTE D'EXIL

Une recherche heuristique

Mémoire présenté

dans le cadre du programme de maîtrise en Étude des pratiques psychosociales
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts

PAR

© **Marie-Ange Niwemugeni**

Août 2018

Composition du jury :

Luis Adolfo Gómez González, président du jury, Université du Québec à Rimouski

Sacha Genest-Dufault, directeur de recherche, Université du Québec à Rimouski

Lucille Mandin, examinatrice externe, University of Alberta, Campus St-Jean

Dépôt initial le 04 mai 2018

Dépôt final le 24 août 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.

*À mes enfants, qui naîtront au confluent
de multiples cultures, dans un monde
impermanent, en perpétuelle mouvance.*

*À Yannick, pour qu'il puisse
trouver son propre chemin vers sa terre
d'origine et son histoire.*

REMERCIEMENTS

Ce mémoire n'aurait jamais pu voir le jour sans la contribution consciente ou inconsciente, directe ou indirecte, d'innombrables personnes qui me soutiennent depuis si longtemps. Je voudrais en premier lieu remercier infiniment mon directeur de recherche, Sacha Genest-Dufault, professeur au département de psychosociologie et de travail social à l'UQAR. Merci Sacha pour ta présence, ton accompagnement, tes encouragements, tes lectures attentives de mes travaux, tes retours généreux, ton soutien constant et ton écoute sensible. Ma gratitude pour toi est totale.

Ma gratitude va également à l'ensemble des professeurs qui m'ont formée tout au long de mon parcours à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales. Ma reconnaissance va à Diane Léger, à Danielle Boutet, à Pascal Galvani, à Jacques Daignault et à feu Jean-Marc Pilon pour leur inspiration, les voies inédites qu'ils nous ouvrent et la qualité exceptionnelle de leur enseignement. Ma gratitude va de manière particulière à Luis Adolfo Gómez González pour sa grande contribution à ma formation et aux autorisations qui ont facilité la réalisation de ce mémoire. Grâce à toi, j'ai osé, non sans crainte, m'engager toute entière dans une démarche éprouvante, mais fort transformatrice.

Je remercie également mes collègues de cohorte à la maîtrise, en particulier à Dany Héon, Elise Argouarc'h et Liliane Ngabonzima qui ont été pour moi des inspirations. Merci les amis pour votre amitié, la rigueur de votre travail qui m'a inspirée et la qualité de votre présence qui m'a soutenue tout au long de ces années de recherche et de formation, et qui m'a permis d'aller au bout de ma propre démarche de recherche.

Il est important pour moi de souligner par ailleurs, l'apport des praticiens-chercheurs qui m'ont précédée et qui m'ont inspirée, sans même le savoir. Je salue tout spécialement mes amis, Marie Beauchesne, Jean-Philippe Gauthier, Clency Rennie et Vincent Cousin. Ma gratitude est totale pour Vinciane Cousin. Sans sa précieuse présence, sa lecture sensible et son attention généreuse déployées lors de la révision linguistique de ce mémoire, ma fin de parcours aurait été plus ardue.

Je tiens également à exprimer ma profonde gratitude à mes parents. Un énorme merci à mon père Jean-Marie Kabera, sans qui je n'aurais jamais pu échapper à la guerre du Rwanda. Merci papa d'avoir suscité en moi la soif de connaissance et de persévérance. Grâce à tes précieux conseils, je n'ai pas cédé au découragement. Une gratitude infinie va à

Jeanne-Marie Rugira, ma mère, ma complice, mon mentor et ma professeure. Sa présence constante, sa bienveillance inconditionnelle et tout son héritage de force, de résilience et de courage m'ont permis de devenir la personne que je suis aujourd'hui. Merci à celle qui m'a encouragée bien avant que je n'en sois consciente à m'engager sur ce chemin de résilience et de réinvention de moi. Je n'aurais pas pu le faire si tu n'avais pas tracé la voie et pour cela, les mots ne suffisent pas à exprimer ma reconnaissance.

Un gros merci à Arnaud-Yannick Shimwa, mon frère, mon ami, mon allié de toutes les époques. Merci frerot pour ta joie débordante, ton optimisme, ton amour sans bornes et tes encouragements permanents. Grâce à cette joie qui t'habite depuis tout petit, je n'ai jamais perdu de vue la lumière, même dans les circonstances les plus sombres. Un grand merci aussi, à ma cousine Céline Nyinawumuntu. Tu es pour moi une grande sœur, une inspiration et une fierté. Merci pour ta présence, ta liberté, ton soutien, ton écoute et ton amitié inconditionnelle.

Ce travail de recherche n'aurait pas été ce qu'il est devenu, sans l'apport de ma famille, de mes amis et de mes collègues du Rwanda (ils sont trop nombreux pour les citer tous ici) qui m'ont accueillie comme une enfant du pays au moment où je n'en étais plus certaine moi-même. Merci de m'avoir soutenue dans cette expérience de retour au pays et dans la réalisation de mon travail auprès de vous. Merci également aux deux groupes de stagiaires que j'ai eu la chance d'accompagner au Rwanda et à l'équipe des stages de *l'AMIE-Aide internationale à l'enfance*, qui m'a fait confiance et m'a donné cette opportunité exceptionnelle de réaliser un mandat des plus enrichissants, dans mon pays d'origine, deux fois plutôt qu'une.

Des remerciements sincères vont à mes collègues et à mes étudiants, qui m'ont encouragée à aller au bout de ce cheminement de maîtrise, peu importe le temps nécessaire. Je ne peux passer sous silence la présence et l'appui et de mes amies, sœurs et frères de cœur qui ne cessent d'enrichir ma vie depuis si longtemps. Je salue et remercie Maguette Gueye, Sandrine Ahouassou, Jéryka B. Murphy, Sabrina Berger, Tristan Gallant, Laurence Gallant, Thuy Aurélie Nguyen, Jean-Maxime Dubé, Achille Kamana, Geneviève Dion, Caroline Desgagnés, Gracia Bahati, Richard Rugamba, Vedaste Baligira, Marie-Grâce Ikirezi Ngabonzima et Athanase Kagina.

Une gratitude sans bornes est réservée à celui qui a enduré au quotidien pendant toutes ces années, avec amour, patience et bienveillance les hauts et les bas de mes errances identitaires. Merci à toi Vincent-Elie Roy, pour ta présence réconfortante, ton support inconditionnel, ton amour sans faille ainsi que tes encouragements sans limite. Je suis choyée de partager ma vie avec toi, tu es un coéquipier précieux et j'envisage avec beaucoup d'optimisme de construire mon futur à tes côtés. Ton cœur est un temple et c'est un privilège pour moi de pouvoir y trouver refuge.

RÉSUMÉ

L'objectif initial de cette recherche était de comprendre de quelle façon il est possible de se reconstruire, identitairement parlant, après une expérience radicale de déracinement, de guerre et d'exil. Dans mon cheminement singulier, j'avais comme postulat de départ que l'écriture autobiographique pourrait soutenir de manière significative mon processus de reconstruction identitaire. L'enjeu primordial dans cette démarche était d'aborder mon expérience individuelle de migration et de transformation identitaire, en vue d'en retirer des éléments de sens, de compréhension et d'en dégager des savoirs inédits, non seulement utiles pour ma vie, mais qui pourraient aussi servir à d'autres.

Ce mémoire s'est construit à partir d'un processus de recherche impliquée de type critique et réflexif, réalisée radicalement à la première personne. Cette recherche qualitative s'inscrit dans un paradigme compréhensif et interprétatif et elle a privilégié une approche biographique de type heuristique et d'inspiration phénoménologique. La production des données a été faite à l'aide d'un journal d'itinérance, alors que leur interprétation a été réalisée dans une perspective narrative, en mode écriture.

Ce travail de recherche exploratoire m'a permis de m'immerger profondément dans mon parcours exilique, en vue d'y puiser du sens et des connaissances, susceptibles de soutenir ma quête de reconstruction identitaire. Les études portant sur les phénomènes d'exil, d'édification et de reconfiguration identitaire m'ont servi de cadre de référence afin d'éclairer ma démarche, de déployer ma pratique réflexive et de tenter de comprendre le sujet à l'étude dans cette recherche. Ce processus m'a permis de renouveler mes pratiques relationnelles et professionnelles dans les domaines de l'intervention sociale, de l'enseignement et de l'éducation à la coopération internationale.

En conclusion, ce mémoire m'a permis d'identifier des balises pouvant soutenir toute personne engagée dans une démarche de reconstruction identitaire en contexte d'exil, ou encore d'accompagnement des personnes immigrantes en processus d'inclusion socioculturelle et professionnelle. Le processus de cette recherche m'a permis de voir émerger des possibilités inédites de transformation personnelle, de renouvellement professionnel et d'engagement citoyen en contexte d'exil.

Mots-clés : Exil – Identité – Migration – Reconstruction identitaire – Autobiographie – Démarche heuristique – Renouvellement professionnel

ABSTRACT

The initial aim of this research was to understand how someone could rebuild self-identity after a radical experience of uprooting, war or exile. In my personal journey, I initially postulated that autobiographical writing could significantly support my identity reconstruction process. The key issue in this approach was to address my individual migration and identity transformation experience, which would offer me some elements of sense and understanding, as well as new knowledge, useful for my life and for other people.

A critical and reflexive type of implied research process, radically written in the first person, inspired this Masters thesis. This qualitative research is part of a comprehensive and interpretative paradigm, which gave priority to a heuristic and phenomenological type of biographical approach. The data's production was achieved thanks to an itinerancy diary, while their interpretation was done in a narrative perspective on a writing mode.

This exploratory research allowed me to deeply immerse in my journey as an exile, in order to find sense and knowledge, which could bolster my quest for identity reconstruction. Studies on exile phenomena, identity edification and identity reconfiguration were a good reference framework to guide me through my approach, extend my reflexive practice and try to understand the topic at hand in this research. This process allowed me to renew my relational and professional practices in the areas of social action, of teaching and of education in international cooperation.

Finally, this Masters thesis allowed me to identify beacons to support those who engage themselves in an identity reconstruction process while in an exile context, or in intervention with immigrants in a sociocultural and professional inclusion process. This research made it also possible to see unique opportunities of personal transformation, of professional renewal and of citizen engagement in exile context.

Keywords : Exile – Identity – Migration – Identity reconstruction – Autobiography –Heuristic approach – Professional renewal

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	IX
RÉSUMÉ	XI
ABSTRACT	XIII
TABLE DES MATIÈRES	XV
LISTE DES TABLEAUX	XIX
LISTE DES FIGURES	XXI
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	XXIII
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PARTIE I QUESTION	5
CHAPITRE I PROBLÉMATIQUE	7
INTRODUCTION	7
1.1 À LA RECHERCHE D'UNE IDENTITE PERDUE	7
1.1.1 La langue et le lieu de naissance comme socle identitaire	12
1.1.2 Perdre sa langue, sa terre et sa culture ou l'identité en péril	15
1.1.3 De l'incertitude identitaire : une histoire d'exil	19
1.2 LA MEDIATION NARRATIVE : MA PROMESSE	22
1.2.1 Oser le biographique en accompagnement des immigrants	24
1.2.2 L'insécurité identitaire : une histoire collective	27
1.2.2 L'écriture autobiographique au service des processus de reconstruction identitaire	35
1.3 PROBLEME DE RECHERCHE	38
1.4 QUESTION DE RECHERCHE	39

1.5	OBJECTIFS DE RECHERCHE	39
CHAPITRE II : UNIVERS THÉORIQUE, EPISTÉMOLOGIQUE ET MÉTHODOLOGIE		
	INTRODUCTION	41
2.1	UNIVERS THEORIQUE ET CONCEPTUEL.....	42
2.1.1	L'exil.....	42
2.1.2	L'identité en question	46
2.2	LES ORIENTATIONS EPISTEMOLOGIQUES	54
2.2.1	Paradigme compréhensif et interprétatif.....	54
2.2.2	Démarche de recherche qualitative à la première personne.....	58
2.3	CHOIX METHODOLOGIQUES.....	59
2.3.1	La démarche heuristique.....	60
2.3.2	L'approche autobiographique en recherche-formation	67
2.3.3	Terrain de recherche	69
2.3.4	Outil de recueil de données : le journal d'itinérance	70
2.3.5	Analyse en mode écriture	73
PARTIE II : EXPLORATION.....		77
CHAPITRE III RÉCIT DE MIGRATION		79
	INTRODUCTION	79
3.1	L'APPEL DE L'AILLEURS.....	81
3.2	AVANT L'EXIL : HABITER SA TERRE ET SA LANGUE	83
3.3	PARTIR N'EST-CE PAS MOURIR UN PEU ?	87
3.4	UNE ENFANCE AU CŒUR DU GENOCIDE RWANDAIS	89
3.5	LE PLUS FORT C'EST MON PERE	92
3.6	LA DISPARITION DU MONDE CONNU	100
3.7	À LA RENCONTRE D'UN NOUVEAU MONDE.....	103
3.8	LE RETOUR DU REFOULÉ.....	106
3.9	LA CULPABILITE DES SURVIVANTS.....	107
3.10	LA FRACTURE ET L'ERRANCE IDENTITAIRE.....	109
CONCLUSION.....		114

CHAPITRE IV : RÉCIT DE TRANS-FORMATION	116
INTRODUCTION	116
4.1 LE SUD PERDU	118
4.2 LE RETOUR AU PAYS NATAL : RETROUVER LA TERRE ROUGE	124
4.3 FAIRE MA PART POUR MON PAYS NATAL ET DECOUVRIR MON MÉTISSAGE CULTUREL	130
4.4 RASSEMBLER MES LIGNEES : UNE ŒUVRE DE REPARATION	134
4.5 SUR LES TRACES DE L'HISTOIRE DE MA FAMILLE MATERNELLE.....	140
4.6 SE RESSOURCER AU LAC KIVU POUR MIEUX REPARTIR	142
4.7 SECOND RETOUR AU PAYS : UNE APPARTENANCE CONSOLIDÉE	146
4.8 FEMME MÉTISSE ET ENGAGÉE : JE DEVIENS CITOYENNE DU MONDE	153
CONCLUSION	154
PARTIE III : COMPRÉHENSION	157
CHAPITRE V : DE LA NÉGOCIATION IDENTITAIRE AU MÉTISSAGE CULTUREL : UN ITINÉRAIRE TRANSFORMATEUR	159
INTRODUCTION	159
5.1 DE LA NÉGOCIATION IDENTITAIRE EN CONTEXTE D'EXIL	159
5.1.1 De la déconstruction identitaire à l'identité migrante	161
5.1.2 La crise identitaire en postcolonie : une question d'aliénation culturelle 168	
5.1.3 Réorganisation identitaire et rapport aux langues en contexte migratoire 173	
5.1.4 Traumatisme, migration et construction identitaire	176
5.1.5 Le voyage comme espace de refondation identitaire et professionnel	182
5.1.6 L'écriture autobiographique comme support de reconstruction identitaire	187
5.1.7 Conclure comme on se reconnaît	192
CONCLUSION GÉNÉRALE	196
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	202

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Comparatif des étapes de la méthode heuristique de Moustakas et de Craig dans la présente recherche	62
Tableau 2 : Catégorisation des traumatismes selon Lenore Terr (1991)	178

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Répartition des origines ethniques ou culturelles de la population, selon le statut des générations, Canada, 2016	30
Figure 2 : L'évolution de la proportion d'immigrants au Canada sur la population totale. Graphique de Statistique Canada	31
Figure 3 : Représentation de la population canadienne pour l'année 2016 en pourcentage (%) selon Statistique Canada.....	32
Figure 4 : Répartition des types d'admission des immigrants entre 2011 et 2016 au Canada en pourcentage (%) selon Statistique Canada.	33
Figure 5: Les différents contextes qui participent au développement de l'identité selon Grotevant (1987)	50
Figure 6 : Les caractéristiques individuelles qui participent à la reconstruction identitaire selon Grotevant (1987)	51
Figure 7 : Le modèle heuristique de reconstruction identitaire de Breakwell (1988)	52
Figure 8 : Les enjeux à l'œuvre dans le processus de reconstruction identitaire selon Kunnen et Bosma (2001).....	53
Figure 9 : Les trois temps et les différents actes au cœur de la pratique de l'épochè selon Nathalie Depraz	57
Figure 11 : Carte géographique du Rwanda du temps de mon enfance	99
Figure 12 : Dessin ayant inspiré mon tatouage	121
Figure 13 : Au bord du lac Kivu. Été 2017, Kibuye, Rwanda.....	125
Figure 14 : Enfants de l'OPDE, foyer de Taba. Été 2016, Butare, Rwanda.....	130
Figure 15 : Période de jeux animée par les stagiaires québécois, avec les enfants du CECYDAR. Août 2016, Kigali, Rwanda.....	132
Figure 16 : Retrouvailles avec ma grand-mère. 15 juillet 2016, Cyangugu.	136
Figure 17 : Première rencontre avec une cousine. 15 juillet 2016, Cyangugu, Rwanda	137

Figure 18 : Recueillement à la tombe de mon grand-père maternel. Juillet 2016, Butare, Rwanda.	139
Figure 19 : Joël (en avant) et moi, entourés d'enfants de l'OPDE, de la sœur de Joël et de sa grand-mère. Été 2017, Butare, Rwanda.	149
Figure 20 : Joël (à droite), accompagné de son ami, sur le chemin de l'école, lors de sa première journée de maternelle. Juin 2017, Butare Rwanda.	151
Figure 21 : Les composantes de l'identité migrante selon Mata Barreiro (2004).....	163
Figure 22 : Les différents éléments qui constituent l'identité personnelle et sociale à l'intérieur de l'identité migrante selon Camilleri (1996).....	165
Figure 23 : Les différents facteurs qui influent sur la construction de l'identité migrante selon Nouss (2015)	168
Figure 24 : Les dimensions d'appropriation de soi dans le processus de décolonisation de l'esprit.	170
Figure 25 : Les quatre stratégies d'acculturation selon Berry et Sam (1997)	175
Figure 26 : Les différentes phases de ma sortie progressive du trauma	180
Figure 27 : Les éléments de diversité rencontrés en voyage n'effacent pas le noyau commun.	184
Figure 28 : Les conditions d'une reconstruction identitaire en contexte de voyage	186
Figure 29 : Les différents actes et couches de la pratique d'écriture autobiographique en contexte migratoire	189
Figure 30 : Les différentes dimensions de la reconnaissance selon Ricoeur (1990).....	194

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

L'AMIE :	Organisme d'Aide Internationale à l'Enfance
CECYDAR :	Centre Cyprien et Daphrose Rugamba
CJE :	Carrefour jeunesse-emploi
HCR :	Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés
MRIF :	Ministère des Relations Internationales et de la Francophonie
OIM :	Organisation Internationale pour les Migrations
OPDE :	Œuvre Humanitaire pour la Protection et le Développement de l'Enfant en difficulté
QSF :	Québec Sans Frontières

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le sujet de cette recherche

La question des identités individuelles et collectives fait partie intégrante de l'expérience d'être humain. À un moment ou à un autre de sa vie, tout individu en vient à se demander qui il est, qu'est-ce qui le relie aux autres et qu'est-ce qui le distingue. Cette quête individuelle de soi se vit aussi à un niveau plus large, au sein des collectivités. On passe ainsi de la quête d'un *Soi* à la quête d'un *Nous*. La mobilité des populations, la rencontre des cultures et la mondialisation amène une complexité considérable à ces processus d'identification, autant sur les plans individuels que collectifs.

Cette recherche, ancrée dans mon histoire de vie, traite de mon parcours identitaire dans un contexte d'arrachement violent à la terre natale et d'exil obligé. Ayant été contrainte de quitter le Rwanda, mon pays natal, alors qu'un génocide y sévissait, je me suis finalement retrouvée avec ma famille à Rimouski, une petite ville de l'Est du Québec, où je devais non seulement me construire une nouvelle vie et faire le deuil de l'ancienne, mais également faire un processus de reconstruction identitaire et psychique. Étant éducatrice spécialisée de formation et enseignante de profession depuis quelques années, ce processus provoquera un renouvellement de mes pratiques professionnelles et un renforcement de mes engagements citoyens.

La présente recherche qualitative, réalisée dans le cadre la maîtrise en étude des pratiques psychosociales, vise à faire ressortir des savoirs d'action et des connaissances partageables (Pilon, 2004), issus de mon expérience. Elle est de type exploratoire et s'inscrit dans une démarche heuristique (Craig, 1978; Moustakas, 1990) et autobiographique (Josso, 1991; Pineault et Legrand, 1993; Rugira, 1995; De Villers, 1996;

Dominicé, 2002), dans une approche compréhensive (Gadamer, 1976; Ricoeur, 1986; Grondin, 2006). Pour ce faire, cette recherche tente de répondre à la question suivante :

En quoi et comment un retour réflexif sur mon expérience migratoire par l'écriture autobiographique a participé à accompagner mon processus de reconstruction identitaire en contexte d'exil ?

Je souhaite dans cette recherche atteindre deux objectifs, soit :

Explorer à partir de mes données les signes, les conditions et les étapes de mon processus de reconstruction identitaire

Comprendre la contribution de la démarche d'écriture autobiographique sur mon processus de reconstruction identitaire en contexte d'exil

La structure de ce mémoire

Le présent mémoire, bien qu'inspiré des étapes de recherche heuristique de Moustakas (1990) et Craig (1978), est divisé en trois parties à la manière de la démarche heuristique de Craig (1978).

La première partie présente **la question** de recherche. Cette partie comprend deux chapitres : le premier chapitre est consacré à la problématique de cette recherche et a pour titre : *L'aventure migratoire : Une histoire de perte et de reconfiguration identitaire*. C'est ici que l'on retrouve la pertinence personnelle, professionnelle, sociale et scientifique du chercheur et que se précisent le problème de recherche, la question et les objectifs. Dans le deuxième chapitre *Univers théorique - épistémologique et méthodologie*, il sera question des choix épistémologiques et méthodologiques qui vont guider cette recherche. Les concepts-clés nécessaires à la compréhension de la recherche y seront également développés.

La deuxième partie, **l'exploration**, dans laquelle se déploie cette recherche, est elle aussi divisée en deux chapitres. Le chapitre trois, intitulé *Récit de migration*, permet de clarifier l'origine de la problématique et d'en comprendre la trajectoire. Dans le chapitre

suivant, intitulé *Récit de transformation*, s'opère le cheminement vers un renouvellement de pratique et une reconstruction identitaire.

La troisième partie de ce mémoire, **la compréhension**, comporte le cinquième chapitre, intitulé *De la négociation identitaire au métissage culturel : un itinéraire transformateur*. Ce chapitre met en exergue les résultats de l'interprétation de mes données de recherche, afin de répondre à ma question et à mes objectifs. Ce chapitre témoigne d'un rapatriement identitaire réussi après une trajectoire de plusieurs années et d'un renouvellement des pratiques professionnelles.

L'écriture de ce mémoire fut l'occasion par excellence pour extraire de mon expérience des savoirs qui, je l'espère seront utiles pour ma propre vie, mais aussi pour la vie de ceux et celles qui sont concernés directement ou indirectement par la condition exilique et les ruptures identitaires. J'ose espérer aussi que la présente recherche pourra permettre aux intervenants qui accompagnent des personnes exilées d'accéder à une meilleure compréhension de leurs diverses et complexes réalités.

PARTIE I

QUESTION

Cette première partie du mémoire expose l'historique de ma question de recherche, en explicitant, dans le premier chapitre, l'interrogation à l'origine de cette étude et en présentant sa pertinence personnelle, professionnelle, sociale et scientifique. On retrouve à la fin de ce premier chapitre les objectifs de la présente recherche. Le second chapitre dévoile quelques éléments conceptuels nécessaires à la compréhension de l'univers référentiel qui supporte la cohérence de cette recherche et expose les considérations épistémologiques et méthodologiques qui ont guidé ma démarche.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE

INTRODUCTION

Je me propose de présenter dans le cadre de ce chapitre, les enjeux existentiels, socio-culturels et professionnels qui ont servi de socle à ma démarche de formation et de recherche à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales. Je cherche ainsi à ancrer mon thème de recherche dans mon histoire personnelle, familiale et professionnelle, tout en veillant à ce qu'il soit socio-historiquement situé. Je tenterai donc, dans ce chapitre traitant de la problématique, d'argumenter la pertinence de mon thème de recherche sur les plans personnel, professionnel, socioculturel et scientifique, pour ensuite articuler ces différents mouvements de problématisation avec mon problème, ma question et mes objectifs de recherche.

Je souhaite ainsi permettre à mes lecteurs d'apercevoir avec clarté la genèse des préoccupations qui animent cette recherche, ainsi que mon engagement dans une quête de reconstruction identitaire en contexte d'exil. C'est à travers un processus de recherche-formation et de renouvellement de ma pratique professionnelle comme celui de la praticienne que je ne cesse de mettre au monde, que j'ai choisi d'aborder ces questions.

1.1 À LA RECHERCHE D'UNE IDENTITE PERDUE

Je me suis inscrite à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales à l'UQAR, avec le désir initial de travailler sur les enjeux de l'intervention psychosociale auprès des hommes immigrants. J'étais consciente dès le début de ma demande d'admission que cet intérêt provenait d'un besoin de mieux comprendre l'expérience vécue par mon père, dans son long et pénible parcours d'homme immigrant jeté hors de notre Rwanda natal par un terrible génocide. Je savais bien que du Rwanda au Québec, notre chemin avait été ardu.

J'avais une impression particulière que le parcours d'intégration de mon père ne semblait pas être simple.

J'avais du mal à lui poser des questions sur son expérience, j'avais aussi une grande peur de le bousculer, de tourner un couteau dans des plaies encore ouvertes si je lui posais des questions à ce propos. Je m'imaginais alors qu'en travaillant avec des hommes immigrants qui avaient vécu des expériences sensiblement similaires, je pouvais répondre à mon besoin de le comprendre pour mieux me rapprocher de lui. J'ai toujours ressenti beaucoup d'impuissance par rapport à la souffrance de mon père et je crois que choisir un tel thème de recherche était pour moi un moyen de tenter de m'en libérer.

Avec du recul, je réalise que depuis le début de notre épreuve commune de guerre et d'exil, je vivais non seulement de l'impuissance, mais aussi de la frustration devant le mutisme de mon père. Sa manière de ne rien dire à propos de son mal-être qui pourtant transparaissait avec évidence me mettait dans une totale incapacité d'établir un véritable dialogue avec lui et de me sentir entièrement reliée à lui devant ce qui nous éprouvait tous. Sa souffrance mutique me rendait impuissante et elle m'était par moment insupportable. Je ne savais pas comment faire pour que cela cesse.

Durant les premiers mois de mon processus à la maîtrise, j'ai pu réaliser que l'urgence n'était pas d'intervenir auprès des hommes immigrants. Mon urgence était plutôt d'oser me tenir debout dans mon propre chaos d'enfant d'exilés. Il me fallait l'audace de me redresser devant la souffrance de mon père et d'oser créer des conditions pour pouvoir vivre une véritable rencontre. J'avais une vague intuition que ce qui m'échappait de l'expérience de mon père me privait du même coup de la mienne. Parfois, je me disais qu'il évitait de me parler de ses difficultés pour me protéger, même si je me sentais tout à fait en mesure d'entendre et d'accueillir sa parole tant attendue, telle qu'elle se présenterait. D'autres fois, j'avais le sentiment qu'il se protégeait lui-même du danger de s'approcher de ce qu'il peinait tant à porter. À la manière de nombreux survivants de la Shoah et d'autres tragédies humaines, je supposais alors que le silence était pour mon père une stratégie de survie; tel

que mentionné dans les écrits de Dominique Frischer (2008) portant sur les enfants de survivants de la Shoah et le silence des parents :

Longtemps, les survivants ont préféré garder le silence sur ce qu'ils avaient vécu. Contrairement aux idées reçues, ce silence ne leur a pas été imposé de l'extérieur mais s'est au contraire imposé à eux, comme un principe de survie et de reconstruction - ce que l'auteur appelle le "silence structurant". Nombre de rescapés mais aussi d'orphelins de la Shoah n'ont ainsi commencé à parler que sur le tard, quand l'essentiel de leur vie était derrière eux et qu'ils craignaient moins d'affronter les souvenirs. Or, ce travail de deuil s'est souvent révélé infiniment plus douloureux qu'ils ne l'escomptaient. D'autant que ce long silence n'a pas empêché leurs enfants d'être à leur tour marqués, de manière profonde et durable, par cet héritage.¹

Suite à cette prise de conscience, j'ai tenté de faire tout ce qui était possible pour provoquer une rencontre, un vrai dialogue avec lui, ne fût-ce qu'une fois. Je refusais d'être porteuse d'un héritage de non-dits. Je préférais comprendre ce que mon père et moi partagions comme bagage psychique et comme histoire commune.

En effet, comme le propose Sibony (1991, p. 122) cité par Rugira (2004, p. 124) :

Par le jeu de la transmission, la mémoire souvenir des uns devient la mémoire inconsciente des autres; au passage des générations; qu'ils aient transmis ou pas. De toute façon, il y a transmission : ceux qui n'ont pu transmettre ont transmis la trace de cette impuissance de leur être démunis : trace dont les autres auront à faire quelque chose.

Je me suis donc engagée à assumer ma part de responsabilité dans la relation avec mon père, ainsi que mes besoins, mes désirs et mes attentes par rapport à notre lien. Auparavant, je ne me posais aucune question sur ma propre responsabilité, remettant le poids de mes manques de mémoire, de mon malaise d'exilée et de ma fatigue de vivre insatisfaite sur le silence de mon père. Je me sentais victime d'un père que je trouvais taiseux, je me racontais que je souffrais parce qu'il ne me parlait pas. Mais était-ce vraiment du silence ou du mutisme ? Comme le précise avec justesse Dorothée Sölle (1992,

¹ Citation tirée de la quatrième de couverture du livre : *Les enfants du silence et de la reconstruction : La Shoah en partage*, de Dominique Frischer.

p. 86-87), « Il existe des formes de souffrances qui contraignent au mutisme, dans lesquelles une vraie communication n'est plus possible. [...] Il existe des douleurs qui rendent l'homme aveugle et muet. [...] La souffrance isole ».

Avec du recul, je ne sais plus si c'était son silence ou le mien qui me dérangeait, car je ne lui parlais pas beaucoup plus moi non plus. Je ne prenais pas le risque de lui poser les questions sur les sujets qui m'interpellaient. Je m'attendais à ce qu'il commence à se raconter à moi sans que je n'aie aucune demande à lui faire. L'effort devait donc venir de lui, je me disais que c'était lui le père et je l'attendais dans une passivité accablante. Et si finalement, je souffrais davantage de mon silence, si c'était celui que je déplorais le plus ?

Je commençais donc à soupçonner une déresponsabilisation de ma part, une paresse relationnelle et un manque d'initiative dans notre dynamique de communication. Je me suis alors invitée chez lui, avec comme principale intention d'ouvrir un dialogue avec lui, à propos de son histoire qui est aussi la mienne. Il fallait donc que j'ose nommer mon désir de savoir et que je lui pose des questions, chose que j'ai faite, non sans fébrilité.

À ma grande joie, la réponse fut positive car mon père s'est ouvert et m'a raconté quelques bribes de son enfance, il m'a parlé de son grand-père et m'a même donné à lire un texte autobiographique qu'il avait écrit sur son expérience de réfugié au Kenya. Je découvrais alors que mon père n'était pas silencieux. Il ignorait simplement que je désirais l'entendre, tant que je ne lui en avais pas fait mention. Je découvrais au même moment à quel point assumer ses responsabilités pouvait être gratifiant. J'étais pleine de fierté et de joie de découvrir mon père comme un homme qui peut raconter son histoire à sa fille. Nous étions tous les deux très émus de cette rencontre d'une profondeur inédite. Mes représentations biaisées et mes préjugés venaient de s'effondrer.

Après cet événement, j'ai senti que les insatisfactions par rapport à la relation que j'entretenais avec mon père n'étaient plus d'actualité. De plus, la nécessité que j'éprouvais au début pour le travail avec les hommes immigrants se manifestait de façon moins vitale. Cela ne signifie pas pour autant que je n'étais plus intéressée à faire de l'intervention auprès

des hommes immigrants, mais ce n'était plus ma priorité. Ma nécessité au fil des semaines qui ont suivi ces moments forts vécus avec mon père s'est orientée autrement.

Le travail collectif fait en communauté apprenante au sein de ma cohorte de maîtrise autour de la construction de mon projet de recherche m'a aidée à me positionner avec plus de justesse dans ma recherche. J'ai ainsi réalisé que ma quête de la parole du père sur son expérience de vie et d'immigration, était en quelque sorte une quête de moi, de ma propre parole sur mon expérience d'exilée, enfant de parents réfugiés qui a grandi au Québec. Je n'étais plus un enfant et ma propre expérience migratoire sollicitait subtilement mon attention depuis un certain temps.

De plus, depuis le mois de septembre 2011, suite à un concours de circonstances et presque de manière naïve, j'ai commencé à côtoyer de façon assez régulière de nouveaux amis rwandais immigrés récemment au Québec. Une expérience qui m'a plongée dans une situation totalement inédite. En effet, depuis presque deux décennies que ma famille et moi étions installées dans la région du Bas-Saint-Laurent, il n'y avait jamais eu une assez consistante communauté rwandaise et encore moins des gens de mon âge. Finalement, au cours des dernières années, il s'est progressivement construit à Rimouski une petite communauté d'étudiants rwandais et burundais.

Sans tout à fait m'en rendre compte, je me suis rapprochée progressivement des étudiants rwandais et je me suis immergée tout doucement dans cette petite communauté, dans ses codes, ses manières de vivre et de voir le monde, bref dans sa culture. J'ai ainsi été stimulée, au point de commencer à faire petit à petit des efforts pour me réapproprier ma langue maternelle le « *kinyarwanda* ». Une langue que j'ai déjà très bien parlée mais que j'ai totalement refoulée en même temps que la part insoutenable de mon histoire personnelle d'enfant ayant vécu la guerre et de notre histoire collective.

1.1.1 La langue et le lieu de naissance comme socle identitaire

Je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne

Derrida (1996)

La langue maternelle, comme les lieux où nous sommes nés constituent de toute évidence des principes fondateurs, qui jouent un rôle primordial dans la construction de l'identité, comme nous le rappelle avec force Sylvie Robert (2009). Bien avant d'être conscient de lui-même, de pouvoir penser ou encore parler, l'enfant baigne dans les sons, les couleurs, les odeurs, les formes et les signes culturels de son environnement géographique et socioculturel. Ainsi les sons, les langues, les chants, les danses, les contes, les mythes et les poèmes qui ont bercé nos enfances constituent des marqueurs culturels et identitaires déterminants. Ils tracent sans aucun doute avec les territoires qui nous ont vu naître et grandir des bornes de notre appartenance.

Les locuteurs d'une même langue appartiennent au même groupe, ils se comprennent entre eux et sont facilement identifiés par les autres. Le fait de parler une langue, avec l'accent de son terroir définit plus précisément l'identité du locuteur, puisque sa langue trahit sa provenance régionale. Un Napolitain ne s'exprime pas du tout comme un Milanais : il parle plus fort, accompagne son discours de gestes, son accent est plus prononcé, les consonnes sont redoublées, la langue est chantante. Le dialecte Milanais, moins exubérant, a une toute autre musicalité, transmet moins de chaleur et d'allégresse. La langue et l'attitude du locuteur sont donc en accord parfait et s'influencent mutuellement. [...] Le lieu de naissance influence certainement notre mode de vie, notre façon d'être et notre façon de penser (Robert, 2009, p. 36).

« De l'accent », un éloquent poème de Miguel Zamacoïs (1910), dont je cite ci-bas quelques strophes, exprime si bien cette correspondance qui lie l'identité à la langue et au territoire.

*De l'accent ! De l'accent ! Mais après tout en-ai-je ?
Pourquoi cette faveur ? Pourquoi ce privilège ?
Et si je vous disais à mon tour, gens du Nord,
Que c'est vous qui pour nous, semblez l'avoir très fort
Que nous disons de vous, du Rhône à la Gironde,
"Ces gens-là n'ont pas le parler de tout le monde !"
Et que, tout dépendant de la façon de voir,
Ne pas avoir l'accent, pour nous, c'est en avoir...*

*Eh bien non ! je blasphème ! Et je suis las de feindre !
 Ceux qui n'ont pas d'accent, je ne puis que les plaindre !
 Emporter de chez soi les accents familiers,
 C'est emporter un peu sa terre à ses souliers,
 Emporter son accent d'Auvergne ou de Bretagne,
 C'est emporter un peu sa lande ou sa montagne !
 Lorsque, loin du pays, le cœur gros, on s'enfuit,
 L'accent ? Mais c'est un peu le pays qui vous suit !
 C'est un peu, cet accent, invisible bagage,
 Le parler de chez soi qu'on emporte en voyage !
 C'est pour les malheureux à l'exil obligés,
 Le patois qui déteint sur les mots étrangers !
 Avoir l'accent enfin, c'est, chaque fois qu'on cause,
 Parler de son pays en parlant d'autre chose ! [...]*

Ainsi donc, avec Zamacoïs (1910) nous pouvons affirmer que la langue est loin d'être uniquement un outil de communication, un système de signes et de sons, elle constitue un véhicule de la pensée et permet non seulement d'exprimer mais aussi d'incarner la vision du monde, le terroir et l'identité de tout un peuple. En effet, comme le propose le sociolinguiste français Philippe Blanchet :

On ne peut pas dissocier une langue de sa culture et du contexte de la société dans laquelle elle existe. Tout interagit : la langue fait la société, c'est-à-dire les rapports qui, à leur tour font la langue et l'adaptent à leurs besoins; une langue constitue une « fenêtre sur le monde » compris et vécu à partir d'un angle de vue original. Notre façon de concevoir les choses, de voir le monde qui nous entoure, de structurer notre pensée est liée à notre langue maternelle (Blanchet, 2009, p. 69).

Robert (2009) précise quant à elle, que chaque langue a sa propre structure, cohérence et logique, ce qui implique que le cheminement de la pensée des locuteurs de langues différentes ne sera pas le même. Ce n'est pas pour rien que dans chaque langue on trouve des expressions qu'on ne peut pas vraiment traduire littéralement dans une autre langue. Les métaphores, les analogies et les adages qu'on retrouve dans une langue reflètent alors, la vision du monde d'un peuple, tout comme elles expriment les environnements naturels et culturels.

Franz Boas (1940), l'anthropologue, ethnologue et linguiste américain inspirateur de l'École de Chicago ne disait-il pas à juste titre, que les mots d'une langue sont adaptés à l'environnement dans lequel ils sont utilisés ? C'est ainsi, que différents sociolinguistes et

anthropologues se sont intéressés comme le rappelle Robert (2009, p. 37) « à l'influence de la langue maternelle sur la perception ».

Pour cette auteure, il est certain qu'on ne peut pas affirmer avec certitude la part qui découle du langage ou du milieu, dans nos différences de perceptions. Cependant, force est de constater que dans différentes cultures, les peuples distincts ne nomment pas les éléments de leur environnement de la même manière. Ce qui permet de penser que ces peuples ne perçoivent pas de façon identique leur environnement. Pour illustrer son propos, la même auteure mentionne que « les Français parlent du *jaune d'œuf*, alors que les Italiens parlent du *rouge d'œuf* (rosso dell'uovo) » (Robert, 2009, p. 37).

Dans le même ordre d'idée, je réalise que dans ma culture d'origine, la vache a une très grande valeur symbolique, voire sacrée, ce qui fait qu'on trouvera dans notre langue comme dans notre poésie, différentes manières analogiques ou métaphoriques de nommer une vache. Un autre exemple pour illustrer cette forme de mutualité qui existe entre la langue, l'environnement et la vision du monde d'un peuple, je le trouve dans les cultures autochtones de ma terre d'accueil. Un ami montagnais me racontait que dans sa langue maternelle, la langue *innu*, il y a plusieurs dizaines de termes pour désigner les différentes formes de la neige. Louise Leduc (2017) abonde dans le même sens dans un article publié dans *La Presse* en décembre 2017.

Dans son dictionnaire de l'inuktitut du Québec évoqué dans l'*Encyclopédie canadienne*, Lucien Schneider évoque quelques mots d'usage très courants comme « qanik » (*neige qui tombe*), « aputi » (*neige sur le sol*) et « putak » (*neige cristalline sur le sol*). [...] Louis-Jacques Dorais, dans l'ouvrage *The Language of the Inuit*, retient quant à lui vingt-cinq termes de base liés à la neige, parmi lesquels « matsaaq » (*neige à moitié fondue au sol*), « aumannaq » (*neige au sol sur le point de fondre*), « illusaq » (*neige parfaite pour construire un igloo*) et « qannialaaq » (*petite neige douce*). [...] on utiliserait également des expressions qui désignent « *de la neige tassée, fondue, là où un chien a dormi* », « *la première neige de l'automne* » et même « *banc de neige formé par un vent du sud-est* ».

Louise Leduc (2007) évoque par ailleurs, que comme les Québécois, les Algonquins ont également un terme pour désigner *la neige mouillée, la neige abondante, la petite neige* tout comme *la neige qui t'arrive en pleine figure*. Ils ont pensé également à des expressions spécifiques pour dire « *rester pris dans la neige profonde* » (nawàham) ou « *être enterré sous la neige* » (ningwàgone).

Il me semble avoir fait la démonstration dans cet argumentaire qu'apprendre une nouvelle langue, mais surtout ne plus parler sa propre langue maternelle ne peut laisser une personne indemne sur le plan identitaire.

1.1.2 Perdre sa langue, sa terre et sa culture ou l'identité en péril

Dans le deuil pour la vie laissée derrière s'exprime la coupure, mais aussi l'acceptation d'une possibilité de changement.

Luis Adolfo Gómez González (1999)

La perte de ma langue maternelle et l'adoption du français comme langue seconde, qui était devenue ma seule langue d'usage, constituent donc deux faits majeurs qui ont contribué à mon acculturation et à l'affaiblissement de mon identité rwandaise. En effet, comme le proposaient au siècle dernier les anthropologues et linguistes Edward Sapir (1985) et Benjamin Lee Whorf (1956), il y a des liens inséparables entre d'une part, la langue et la culture et d'autre part, la langue, la pensée et la cognition. À la suite de ces chercheurs, le champ de la psychologie culturelle ne cesse de défendre l'hypothèse selon laquelle le langage n'est pas seulement la capacité d'exprimer oralement des idées, mais également l'instance qui participe à la formation même de ces idées. Il est d'une évidence certaine que personne ne peut penser en dehors des limites de son propre langage, ce qui permet de conclure qu'il y a autant de visions du monde qu'il y a de langues différentes. Me pencher sur mon thème de recherche m'a permis de réaliser à la suite de Sylvie Robert (2009), que la perte de ma langue maternelle mais surtout l'apprentissage du français ont eu un impact majeur sur ma structure de pensée et ma vision du monde. « La langue maternelle ou première a un rôle primordial dans la construction de l'identité car elle est indissociable de la pensée » (Robert 2009, p. 36), comme l'affirme Henri Delacroix (1924), cité par Robert (2009, p. 36) : « La pensée fait le langage en se faisant par le langage ».

Même si j'avais bien vécu jusque-là avec le fait de ne plus parler ma langue maternelle depuis quelques années, je réalisais que cette situation me faisait vivre un grand

sentiment d'incomplétude. Je me sentais mutilée, coupée d'une part de moi que j'avais de plus en plus envie de récupérer. C'est surtout en présence de mes compatriotes rwandophones que je sentais avec acuité ce manque. Je me sentais également coupable et quelque peu honteuse de ne plus parler et bien comprendre le *kinyarwanda*.

Dans cette perspective, Boquel (2011, p. 2) affirme que chez les personnes ayant renoncé à parler leur langue première, on retrouve régulièrement le sentiment de honte vis-à-vis de la langue d'origine. Pour ma part, je ne vivais pas la honte *de* ma langue, mais la honte *devant* mon impossibilité de communiquer avec les miens dans ma langue première. Je me sentais comme un enfant honteux d'avoir renié ses parents. Je vivais cela comme un grand manque de loyauté envers mon pays, mes racines, ce qui engendrait de la culpabilité. Ma conscience n'avait cessé de me répéter : « Tu as fui ton pays, ça se comprend. Mais oublier ta langue, c'est inacceptable ». D'ailleurs, les Rwandais ne me considéraient plus trop comme une des leurs, puisque je ne pouvais plus communiquer avec eux en *kinyarwanda*. Aussi, je peinais à saisir les signes culturels, les proverbes et les métaphores inhérents à la culture rwandaise. Cela me rendait en quelque sorte étrangère à cette communauté. Ma césure avec mon pays d'origine ne s'est pas faite au moment où je l'ai quitté, mais bien au moment où j'ai invité le *kinyarwanda* à aller se reposer, pour céder sa place au français, afin de me libérer de mémoires traumatiques. Ces deux langues n'arrivaient pas à coexister en moi. Mon inconscient a donc choisi, bien malgré moi, celle qui m'était le plus utile dans ma nouvelle vie au Québec et surtout, celle qui n'évoquait aucune souffrance reliée à la guerre. Le français était ainsi devenu pour moi, un territoire neutre, un espace refuge, symbole de la nouvelle vie qui m'était offerte.

Je sentais donc intuitivement depuis un certain temps, la nécessité de réapprendre le *kinyarwanda*, ce qui était loin d'être facile dans mon contexte. Cette langue est difficile à apprivoiser sur le plan strictement cognitif, surtout que je tentais de l'appréhender loin de ma terre et de ma culture depuis un environnement linguistique, culturel et géographique québécois. Par ailleurs, la difficulté majeure qui s'ajoutait à mon projet de reconquérir cette

langue, se situait dans mes appréhensions de voir revenir les traumatismes associés à mes souvenirs d'enfance. En effet je me savais à risque, car :

Avec la levée de l'amnésie, la récupération de la sensibilité et le retour du monde oublié, c'est aussi sur ce « chemin de Damas », que resurgit toute la souffrance maintenue à l'écart. [...] Cette fois les verrous du refoulement sautent devant la sensibilité retrouvée (Boquel 2011, p. 17).

En effet, la fréquentation régulière d'amis rwandais, en plus de me reconnecter avec ma langue maternelle et les souvenirs douloureux qu'elle évoquait, m'a amenée à constater que je vivais à mon insu, depuis mon exil, un processus ardu d'acculturation, de déstructuration et de tentative de restructuration identitaire. Je cherchais désespérément à m'identifier à l'un et à l'autre de mes groupes d'appartenance culturelle, sans arriver à me sentir réellement légitime dans aucun de ces groupes. Je me sentais perdue, en errance, en crise identitaire et appelée à rentrer dans une démarche consciente de reconstruction. J'avais l'impression que ma santé mentale et relationnelle en dépendait.

De plus, je me sentais souvent coupée de ce que j'appelle « *mon Sud* », une instance intérieure qui pour moi était associée à mes racines, mon africanité et ma langue maternelle. En ce sens, bien que ce ne soit pas toujours confortable, j'espérais que côtoyer les Rwandais me permette de me rapprocher de « *mon Sud* ». J'ai le sentiment que cela m'a permis de percevoir avec davantage d'acuité son manque. Ce nouveau contexte m'amenait également à réaliser que j'étais loin de partager tous les aspects que je découvrais dans les manières de vivre et d'habiter le monde de mes compatriotes. Je me sentais étrangère à certains aspects que j'associais à la culture rwandaise.

La construction identitaire est définie par Holh et Normand (1996, p. 41) comme étant le processus qui mène à l'émergence d'un « *Je* », c'est-à-dire d'un sujet porteur d'une identité et d'une indépendance morale. Cette émergence du « *Je* » selon ces auteurs, est possible grâce à la présence de « *relations avec les autres à travers un processus de socialisation* ». Camilleri et Cohen-Emerique (1989) abondent dans le même sens en affirmant que l'identité se construit dans la confrontation de l'identique et de l'altérité, de la similitude et de la différence. L'identité s'édifie donc dans un mouvement **d'identification**, dans la mesure où l'individu se reconnaît comme appartenant à un ou des groupes, il définit alors ses identités sociales et dans un mouvement de **différenciation** qui implique que l'individu se conçoit comme unique et différent des autres et doté d'une identité singulière.

À titre d'exemple, je me souviens de la première fois où je me suis trouvée dans une fête, à Rimouski, où toute la petite communauté était réunie. Dans un premier temps, au moment de passer à table, nous nous sommes tous retrouvés debout autour de la table, dans une séance quasi interminable allant de prières en chansons religieuses. J'étais-là, avec mon copain québécois et on se regardait interloqués. J'ai alors pris la mesure de l'effet des années passées dans la culture québécoise sur moi, ma vision du monde et mon rapport à la religion. Ce soir-là, je me sentais plus proche des Québécois que de mes compatriotes Rwandais. Un autre événement qui témoigne de cette expérience inattendue de choc culturel vécue parmi les miens a eu lieu à l'occasion du baptême de ma filleule chez un oncle paternel qui habite à Montréal. La première chose que je trouvais étonnante était que la grande majorité des invités était des Rwandais. Au moment où je m'y attendais le moins, j'ai vu automatiquement les femmes se mettre d'un côté et les hommes de l'autre. Les femmes servaient aux hommes les boissons alcoolisées alors qu'elles ne buvaient que des jus et des boissons gazeuses. Et moi, qui avais envie de me délecter d'une bière fraîche dans cette chaleur montréalaise, je voyais bien que dans ce contexte, cela n'était tout simplement pas approprié. Ainsi ai-je commencé à sentir une réelle distance culturelle auprès de mes compatriotes, plus qu'auprès des Québécois avec qui j'ai passé la majeure partie de ma vie.

1.1.3 De l'incertitude identitaire : une histoire d'exil

Quand j'arrive chez toi avec mes incertitudes et mes rêves, j'ébranle tes certitudes et tes nuits blanches. Quelque chose survient. Je suis de passage pour apprendre.

Suzanne Boisvert (2016)

Mon expérience en terre d'exil m'a montré que la confrontation avec moi-même au contact de l'autre participait à me faire voir combien mes contours étaient flous, me dévoilant ainsi une réelle confusion identitaire. Cependant, malgré le fait que cette aventure soit loin d'être toujours facile à vivre, je réalisais qu'être dans un environnement interculturel était potentialisant pour moi. En effet, c'était plus simple pour moi d'être dans un groupe composé de personnes issues de cultures diverses que de me retrouver dans des environnements monoculturels, quand bien même ce serait avec les Québécois ou avec les Rwandais. Les environnements multiculturels me reposaient, me stimulaient et m'enrichissaient, non seulement parce que j'apprenais beaucoup à la rencontre de la différence, mais aussi parce que lorsque nous étions tous différents, mon insécurité identitaire et mon faible sentiment d'appartenance se calmaient, enfin, je me sentais comme les autres.

C'est ainsi que j'ai progressivement tenu à me rapprocher des étudiants internationaux au Québec, à fréquenter des immigrants ou encore des stagiaires du programme Jeunesse Canada-Monde. C'est cette même soif, de mieux m'apercevoir au contact de l'altérité, qui m'a guidée dans mes voyages en Europe, en Asie, au Maghreb, en Amérique Centrale ou encore en Afrique subsaharienne. Je voyais bien que dans toutes ces situations, j'étais à la fois bousculée, stimulée et transformée par la différence, l'étrangeté radicale d'autres personnes, d'autres lieux, d'autres mœurs, voire de l'autre en moi-même. Ces différentes expériences m'ont donc mise en contact de manière assez explicite avec ma quête de reconstruction identitaire. Je devenais de plus en plus lucide et je voyais avec une aveuglante clarté que je n'arrivais pas à me sentir légitimement Québécoise, ni à me croire réellement Rwandaise.

En effet, il était flagrant pour moi que je ne ressentais aucune appartenance nationale ou culturelle. Je me sentais partiellement porteuse des bribes des cultures rwandaises et québécoises, mais aussi de la culture belge dans laquelle avaient baigné mes parents et mes grands-parents suite à la colonisation. Cependant, je ne parvenais à habiter avec assurance ni mon Nord (mon identité québécoise) ni mon Sud (mon identité rwandaise). J'avais l'impression d'appartenir aux deux espaces géographiques et culturels, mais en même temps, de n'appartenir à aucun des deux. Cette incertitude identitaire dans laquelle je me trouvais depuis ma migration m'avait amenée à parcourir le monde en quête des lieux où je pourrais me déposer et me sentir enfin chez moi et parmi les miens, avec cette évidence que semblaient avoir ceux qui avaient la chance d'avoir un incontestable chez-eux.

À défaut d'avoir un chez-soi univoque, stable et légitime, je me demandais si je pouvais tenter de me faire un nid, dans cette langue seconde qui était devenue ma langue première. Trouver refuge au cœur du verbe ! C'est comme ça que j'ai pris la décision de commencer une formation de professeur de français au secondaire.

C'est avec cet espoir au fond du ventre, que j'ai commencé à écrire. En 2010, au summum de ma crise identitaire, je me suis inscrite dans un atelier d'écriture et je témoignais ainsi de mes errances identitaires :

Je suis d'ici et de là-bas, tantôt baobab, tantôt fleur de lys. Le sang de mère Afrique coule dans mes veines et je continue de grandir, debout dans ma terre d'accueil. [...] Perfectionniste et orgueilleuse, je tremble à l'idée de laisser paraître ma vulnérabilité. Je suis une jeune femme mélancolique et souriante qui, jour après jour, cherche à se comprendre, à comprendre le monde et à se forger une identité. Je suis unique et multiple. Je suis Marie. Je suis Ange. Je suis Niwemugeni.

[...] En effet, je constate que chaque fois que je suis partie en voyage, j'étais à la recherche de moi-même. Ainsi suis-je allée au Bénin avec l'espoir de m'y rencontrer Africaine, comme je ne m'y suis pas tout à fait retrouvée, je suis revenue au Québec avec l'idée de m'y redécouvrir Nord-Américaine, mais je n'y étais pas davantage. Je suis donc repartie pour l'Europe, de la France à la Belgique, jusque dans la diaspora rwandaise. Je me suis cherchée en vain dans toutes les contrées parcourues et dans tous les visages rencontrés. Je suis repartie pour le Niger, puis au Cambodge, en Thaïlande et au Laos. Des régions éloignées

du continent asiatique, je suis revenue vers ma Rimouski, à défaut de me sentir réconciliée, j'étais décidée à la choisir comme terre d'accueil et d'accomplissement. Rimouski m'avait adoptée, c'était à mon tour, d'en faire ma terre d'élection. (Marie-Ange Niwemugeni, 2010)

Comme le montre ce texte, ma quête identitaire a commencé bien avant le début de la maîtrise, avec la prise de conscience de ma condition d'enfant qui grandissait dans une famille immigrante. Je réalise que c'est depuis mon adolescence que je vis avec une conscience aiguë de ma situation d'exilée. Je suis depuis longtemps dans « *un état d'exilée permanente* » si je me permets cette forte expression de Clément Lépidis (1985, p. 12).

Pourquoi est-ce que je bâtis une demeure en chaque lieu que je visite et où j'aimerais vivre ? Est-ce pour jeter l'ancre à un moment choisi de mon existence ou pour me persuader que je suis homme de toutes les villes, de tous les pays ? (Lépidis, 1985, p. 147)

Il me semble évident à cette étape de ma démarche, que mon engagement dans un processus de recherche et de formation à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales ne pouvait faire autrement que de me ramener à ce thème essentiel à ma vie. Ainsi me suis-je promis de revisiter mon histoire, de plonger profondément dans mon expérience d'exilée et dans mes insécurités et errances identitaires en vue de pouvoir entendre ce qu'elles avaient à me raconter, mais aussi de marcher à la recherche d'une issue. J'espérais ainsi entrer lentement, progressivement mais sûrement dans un processus de reconstruction identitaire, à la recherche d'un soi certainement toujours en mouvement, mais beaucoup moins vécu comme un éclatement douloureux. Je me sentais également appelée à voir de plus près les impacts de cette situation sur ma vie relationnelle et professionnelle.

En effet, dans ma pratique d'accompagnement comme éducatrice spécialisée, j'ai eu à intervenir plus d'une fois auprès de personnes immigrantes ayant un parcours semblable au mien ou à celui des membres de ma famille. Je me suis souvent sentie impuissante lorsque j'avais à utiliser des techniques et des approches d'intervention telles qu'apprises dans ma formation en éducation spécialisée. Je devais me réinventer toujours et partout jusque dans l'exercice de ma profession.

1.2 LA MEDIATION NARRATIVE : MA PROMESSE

Le Moi est probablement l'œuvre d'art la plus impressionnante que nous ayons été capables de concevoir, mais aussi, à n'en pas douter, la plus complexe.

Jérôme Bruner (2002)

Au cours de ma formation à la maîtrise, j'ai pris conscience que l'écriture pouvait être un outil d'accompagnement efficace auprès des personnes, qui comme moi, avaient été arrachées à leur terre d'origine, jetées hors de chez eux, sans disposer d'un mode d'emploi.

Je comprenais que lorsqu'on est placé face à la nécessité de se construire une nouvelle vie au sein de sa société d'accueil, on est face à l'urgence d'édifier en soi une nouvelle cohérence et un sentiment de continuité, ce qui constitue un réel défi au sein d'une histoire marquée par les ruptures. Dans ce type de contextes, la médiation du récit, au service d'une démarche d'intervention de type narratif est susceptible de contribuer à la reconstruction d'une identité nouvelle et à l'accompagnement efficace de son évolution. Paul Ricoeur (1985) affirme à cet égard, que l'être humain construit son identité dans une narration de soi sans cesse revisitée et renouvelée.

Dans *Temps et récits III*, le même auteur affirme que ce qui compte dans une telle situation, ce n'est pas tant « *l'histoire objective* » pour autant qu'une telle histoire soit possible. En fait, l'identité narrative se construit aussi bien par les récits fictifs que par les récits des faits vécus. Il importe alors de consentir à devenir lecteur et créateur de sa propre vie et à se prêter à l'exercice narratif, pour se raconter à soi-même et aux autres, en vue de se donner des contours mais aussi de les déplacer. Ainsi, selon le même auteur, l'identité singulière se crée au fil des narrations que le sujet façonne et qu'il intègre continuellement pour se donner forme neuve. L'identité personnelle n'est donc pas quelque chose de figé. Elle s'édifie et se reconfigure à travers des expériences vécues, multiples et variées et des récits qu'on en fait.

Il faut dire que les récits et les mythes hérités des différentes traditions et cultures au sein desquelles le sujet évolue, l'augmentent tout en restructurant autrement sa vie et son histoire singulière. Ricoeur (1985) précise à cet égard que l'identité narrative laisse de la place au changement et aux mutations, tout en préservant la cohérence et la continuité d'une vie. Dans le même ordre d'idées, Raphael Baroni et Anick Giroud (2010) ajoutent à la suite de Ricoeur que la notion d'identité cherche à résoudre un paradoxe spatiotemporel. En effet, si l'être humain se transforme tout au long de son existence, il garde tout de même un sentiment de continuité qui perdure dans le temps malgré les aléas de la vie, qui introduisent plus souvent qu'autrement des discontinuités dans son parcours.

D'après Baroni et Giroud (2010), la notion d'identité narrative cherche également à opérer une nécessaire médiation :

Entre le sentiment de *l'unicité du sujet* (« je » suis unique) et le *besoin d'appartenance* à un groupe (« je » suis pareil à un « autre », « je » suis un « nous »). Enfin se pose la question du rapport entre soi et le monde qui engage la dialectique *de l'agentivité* (« je » transforme le monde) et *de la passivité* (« je » m'adapte au monde, j'en fais partie) (Baroni et Giroud, 2010, p. 66-67).

Dans ce sens, ces auteurs attestent à la suite de Bamberg (2009), que le récit constitue un genre de production langagière susceptible *d'opérer des sutures* au sein de l'identité. Le récit offre ainsi une forme de « médiation narrative » qui participe de manière efficace à jouer un rôle intégrateur, en inscrivant des événements hétérogènes, distendus dans le temps, à l'intérieur d'un récit qui a comme effet de produire de la cohérence et de la continuité non seulement dans le texte, mais aussi dans la psyché du sujet qui le construit. Sans le support de la narration, le problème de reconstruction de l'identité personnelle demeurerait inapprochable.

Nous sommes ici au cœur d'une pratique à la fois formatrice, créatrice et d'accompagnement que Rugira (1995) désigne à la suite de Catherine Mavrikakis (1995), comme *une œuvre de colmatage et d'autoréparation*. Cette aventure autoréparatrice est autant :

Construction que destruction, fragmentation qu'assemblage. C'est un véritable bricolage qui vise à créer un espace où on peut tenter de faire exister une impossibilité. Faute de pouvoir guérir de son histoire, on essaie de créer des espaces pour accueillir les blessures et les hémorragies blanches et silencieuses de l'affect et de la culture (Rugira, 1995, p. 32).

À l'instar de Proust (2012) et de Ricoeur (1985), Rugira (1995) envisage le sujet humain à la fois comme un lecteur et un scripteur de sa propre vie. Une vie créatrice qui se constitue en permanence grâce aux expériences que la personne vit et aux histoires véridiques et fictives qu'elle raconte et se raconte à propos d'elle-même et de la vie. L'identité narrative est loin d'être une identité stable ou encore sans faille dans la mesure où il est toujours possible de revisiter sa vie et de la relire autrement, d'en faire des interprétations différentes voire contradictoires. Elle ne cesse de se faire et de se défaire, elle n'épuise jamais *l'ipséité* du sujet qui se pense et se raconte.

1.2.1 Oser le biographique en accompagnement des immigrants

Il me semble essentiel de rappeler ici, que dès le début de ma scolarité à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales, j'étais en quête de moyens adéquats d'accompagner des populations immigrantes. J'ignorais à l'époque que je cherchais aussi des voies de passage pour ma propre vie.

En effet, dans mon parcours académique comme dans ma trajectoire professionnelle vécue dans le Bas-Saint-Laurent, j'ai rarement eu des cadres de références ou encore des outils pratiques que je trouvais adaptés à l'accompagnement des personnes immigrantes.

J'ignorais ce que je cherchais mais, j'avais une forte intuition de l'inadéquation de ce que je voyais dans mes différents contextes. Je peinais donc à trouver des voies de passage convaincantes, lorsque j'étais conviée à accompagner des personnes qui comme moi, étaient aux prises avec des enjeux et de défis dus à leur condition d'exilés.

Vers la fin de ma scolarité de maîtrise, j'ai commencé à enseigner en *Techniques d'éducation* spécialisée, au Collège Mérici à Québec. Je donnais entre autres les cours de communication en contexte de diversité culturelle et j'assumais la supervision des stages.

Bien que j'étais encore dans la phase exploratoire de mon thème de recherche, j'avais le sentiment de récolter déjà les fruits du processus de transformation de la praticienne que je devenais et de sa pratique. Ce fut une prise de conscience impressionnante pour moi, qui me demandait d'ouvrir un nouveau mouvement de problématisation. C'était pour moi une belle opportunité de commencer à explorer dans mon enseignement des pratiques inédites, propres à l'intervention auprès des populations immigrantes.

En effet, je me rendais compte que j'avais une grande soif d'offrir à mes étudiants des nouvelles perspectives pour intervenir auprès des personnes ayant des expériences migratoires diverses. Il me semblait essentiel de les sensibiliser sur le fait, que chaque personne, chaque enfant, chaque famille immigrante a un parcours singulier, qui parfois est assez chaotique, dans la mesure où elle comporte d'importants traumatismes. Au fur et à mesure que j'avançais dans ma recherche et dans la réflexion sur mon propre parcours migratoire, je réalisais que le travail narratif, surtout si l'écriture y est accessible, pouvait constituer une voie de passage de grande efficacité dans ce type de contexte.

À ce propos Lilyane Rachédi (2010) recommande le recours à l'écriture autobiographique comme médium ajusté à l'intervention auprès des populations immigrantes. L'essentiel étant de trouver des façons de faire qui participent à bâtir le capital relationnel avec les immigrants et de les aider à créer des conditions qui font sens pour eux. Le travail biographique permet ainsi à l'intervenant de reconnaître chaque personne dans son unicité tout en lui permettant de se refaire une cohérence.

Cette chercheuse propose également d'oser recourir aux outils symboliques, comme les dessins, les objets chargés de sens et de souvenirs, ou encore les photos. En effet, n'importe quelle voie susceptible de libérer la parole et de faire émerger la narration, devient un lieu pertinent, pour permettre aux personnes immigrantes de retisser une

continuité dans des parcours marqués par les ruptures, les discontinuités et de forts sentiments d'errance et de déracinement.

Avant de recommander à mes étudiants de mettre en pratique ce type d'accompagnement, j'avais envie de l'expérimenter d'abord moi-même, en vue de mieux en mesurer les implications, les effets et les promesses. Je trouvais ainsi que mon thème de recherche était dans mon cas d'une pertinence personnelle et professionnelle incontestable.

Dans une perspective psychosociale, tout comme dans une conception ricoeurienne, il m'apparaissait important d'insister sur cette fonction narrative qui permet d'inclure la dimension du changement et de la mutabilité dans la cohésion d'une vie et dans tout processus de reconstruction identitaire (Baroni et Giroud, 2010).

C'est dans ce sens que Ricoeur (1990) insiste encore une fois pour dire que l'identité narrative n'est jamais définitive, qu'elle est toujours en cours de construction, dans la mesure où elle permet d'envisager une diversité de récits, et nous autorise à les revoir en permanence afin d'enrichir les interprétations que l'auteur de ces récits fait de son existence. Bruner abonde dans le même sens, en affirmant qu'en matière d'identité :

Il n'existe rien qui ressemblerait à un Moi intuitivement évident et essentiel à connaître, qui se tiendrait là, devant nous, bien sage, attendant que nous en fassions le portrait avec nos mots. Il serait plus juste de dire que nous ne cessons de construire et de reconstruire ce Moi pour faire face aux situations qui se présentent à nous; nous sommes guidés pour cela par notre mémoire des choses du passé, mais aussi par ce que nous attendons du futur, espoirs ou angoisses. Se raconter, c'est en quelque sorte bâtir une histoire qui dirait qui nous sommes, ce que nous sommes, ce qui s'est passé, et pourquoi nous faisons ce que nous faisons (Bruner, 2002, p. 58).

Dans cette perspective, la personne exilée est envisagée comme une héroïne de son histoire, un personnage qui lutte narrativement contre le morcellement de soi, l'émiettement de sa propre psyché et contre l'éparpillement et la dispersion de ses propres expériences vécues. Une telle vision de l'identité reste souple et dynamique et a toujours besoin d'un

horizon interprétatif historiquement, socialement et culturellement situé dans lequel le sujet plonge ses racines.

1.2.2 L'insécurité identitaire : une histoire collective

*Quand je demande à quelqu'un d'où il vient
j'espère toujours qu'il va me répondre :
« C'est une histoire très compliquée ».*

Stuart Hall

En ce début du 21^e siècle, caractérisé entre autres par des phénomènes de mondialisation et de crises migratoires, l'identité des migrants, mais aussi celle des communautés d'accueil ne cessent de se croiser, de s'altérer mutuellement et donc de se transformer. Peu de gens, à notre époque, peuvent affirmer se situer dans une seule appartenance stable et permanente. Comme l'écrit Évangelia Tatsoglou (2001, p. 15), citant Stuart Hall :

Dans l'ensemble, la mondialisation exerce un effet pluralisant sur les identités, en provoquant diverses possibilités et en rendant les identités plus positionnelles, plus politiques, plus diverses et plurielles, moins figées, unifiées ou transhistoriques (Hall, 1992, p. 309).

Depuis le début de l'humanité, les phénomènes migratoires contribuent considérablement à la diversification des identités et à la mixité de ces dernières. Cependant, comme le propose fort pertinemment Stuart Hall (2007), l'immigration est loin d'être un phénomène récent. Il semble important alors d'examiner les raisons pour lesquelles un fait si ancien semble poser des problèmes cruciaux à notre époque et plus particulièrement aux pays occidentaux. En effet, il est intéressant de constater que les phénomènes migratoires continuent de questionner de manière importante, non seulement les chercheurs en sciences humaines et sociales mais aussi les instances économiques et politiques de tous les pays.

Pour Hall (2007), nous sommes à une époque particulière et l'histoire nous rappelle que la période de la décolonisation nous a légué un monde postcolonial, encore sous le

joué de l'impérialisme occidental qui devient de plus en plus globalisé. Un héritage qui ne peut plus éluder les problèmes culturels des populations jadis colonisées dont les anciens maîtres avaient purement et simplement refoulé l'expression.

Si les quatre derniers siècles ont été marqués par des migrations principalement européennes, souvent sous des formes conquérantes, colonisatrices ou encore esclavagistes, les migrations actuelles se situent dans la continuité de cette histoire de notre humanité, mais présente des faces différentes. Il nous faut aussi rappeler avec Hall que l'effondrement de la puissance soviétique et la fin de la guerre froide ont profondément modifié le décor géopolitique et culturel de notre monde. Ainsi, notre époque connaît des crises économiques, démographiques, géopolitiques, écologiques et humanitaires qui ne cessent de jeter sur les routes et sur les mers de nombreuses personnes qui fuient les guerres, la pauvreté ou encore les catastrophes écologiques. Dans ce contexte, nous assistons quasi impuissants à la détérioration galopante des équilibres sociaux, écologiques et culturels déjà précaires un peu partout dans le monde. Ce n'est pas étonnant que dans une telle situation, on assiste à une forme d'inquiétude existentielle, qui prend plus souvent qu'autrement des visages identitaires un peu partout sur la planète. Ce type de tremblement identitaire fréquent dans l'expérience vécue par les populations immigrantes se voit de plus en plus dans les communautés dites de souche. Actuellement, dans différents pays, les populations dites de souche sont de plus en plus inquiétées par les flux migratoires qui deviennent de jour en jour incontrôlables. On assiste alors à une montée de vieux fantômes d'enfermement identitaire, de discours suprémacistes basés sur la race, le sexe ou la classe, ainsi que des revendications nationalistes qui portent, plus souvent qu'autrement, des émanations de xénophobie et d'une forme de racisme de plus en plus décomplexées.

Nous sommes donc face à d'énormes défis sur le plan individuel et collectif. La réinvention de soi est devenue un enjeu majeur pour tous et la réinvention de nos identités individuelles et collectives devient un devoir citoyen.

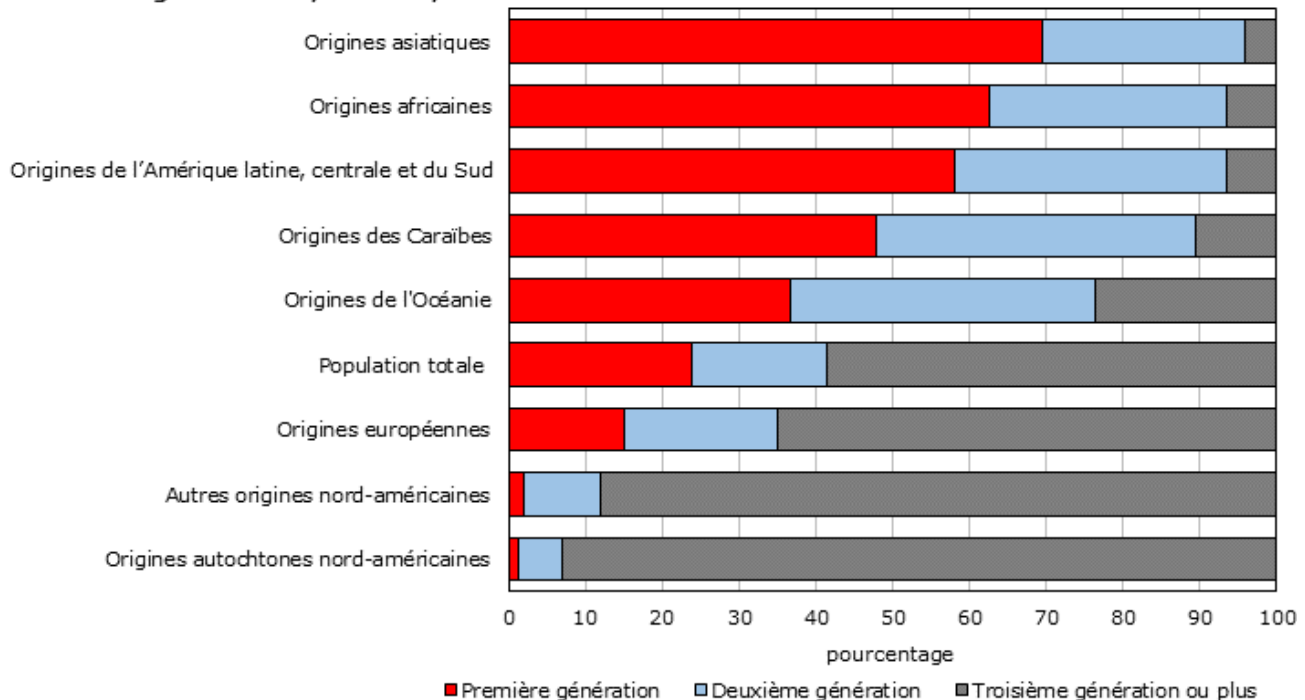
Il nous faut de plus en plus apprendre à assumer notre hybridité afin de pouvoir construire une mondialisation fondée sur une forte diversité culturelle, qui va au-delà des nationalismes frileux et des tentations mortifères d'une américanisation qui tend à tout vouloir homogénéiser.

Nul ne sera étonné de constater, dans un tel contexte, une expression variée des malaises de notre hypermodernité qui ne peut faire autrement que donner lieu à des crises multiples, aussi bien pour les migrants que pour les sociétés qui les accueillent. En effet, les modes de vie, les croyances et les valeurs peuvent être amenés à changer lorsque des gens d'origine diverses cohabitent dans les mêmes espaces et dans le même temps. Ce n'est justement par pour rien que Jacques Delors (1996) et ses collaborateurs, dans leur rapport à l'UNESCO de la commission internationale sur l'éducation pour le vingt et unième siècle, affirmaient que le plus grand défi éducatif de notre siècle sera d'apprendre à vivre ensemble, à vivre avec les autres.

Les sociétés québécoise et canadienne comme beaucoup d'autres sociétés occidentales ne sont pas du tout à l'abri des enjeux migratoires en constante augmentation et de ses effets sur les cultures, les personnes et sur l'organisation sociopolitique et économique.

En ce sens, comme l'indique Statistique Canada (2016), le Canada reste une des terres d'accueil les plus prisées du monde. Le taux d'immigration y demeure élevé depuis plusieurs années, ce qui a inévitablement un effet direct sur le tissu social et les identités collectives et individuelles. De plus, le portrait de l'immigration tend à changer à travers les années car l'origine de la majorité des immigrants n'est plus européenne comme ce fut le cas pendant de nombreuses années au Canada. Désormais, les immigrants issus des communautés dites racisées sont plus nombreux que ceux d'origine caucasienne, comme le démontre la figure ci-après :

Répartition des origines ethniques ou culturelles de la population, selon le statut des générations, Canada, 2016



Source : Statistique Canada, Recensement de la population, 2016.

Figure 1 : Répartition des origines ethniques ou culturelles de la population, selon le statut des générations, Canada, 2016

Les chiffres du recensement de 2016 nous indiquent que 21,9 % de la population est ou a déjà été un immigrant reçu ou un résident permanent du Canada. Il faut donc comprendre qu'actuellement, au Canada, plus d'une personne sur cinq est née à l'étranger. Entre 2011 et 2016, ce sont 1 212 075 personnes qui se sont établis au Canada, soit 3,5% de la population totale du Canada en 2016.

Le prochain graphique permet de voir l'évolution du phénomène migratoire au Canada depuis les cinq dernières décennies.

Évolution de la proportion d'immigrants au Canada

Sur la population totale

■ Immigrants ■ Non-immigrants ■ Résidents non permanents

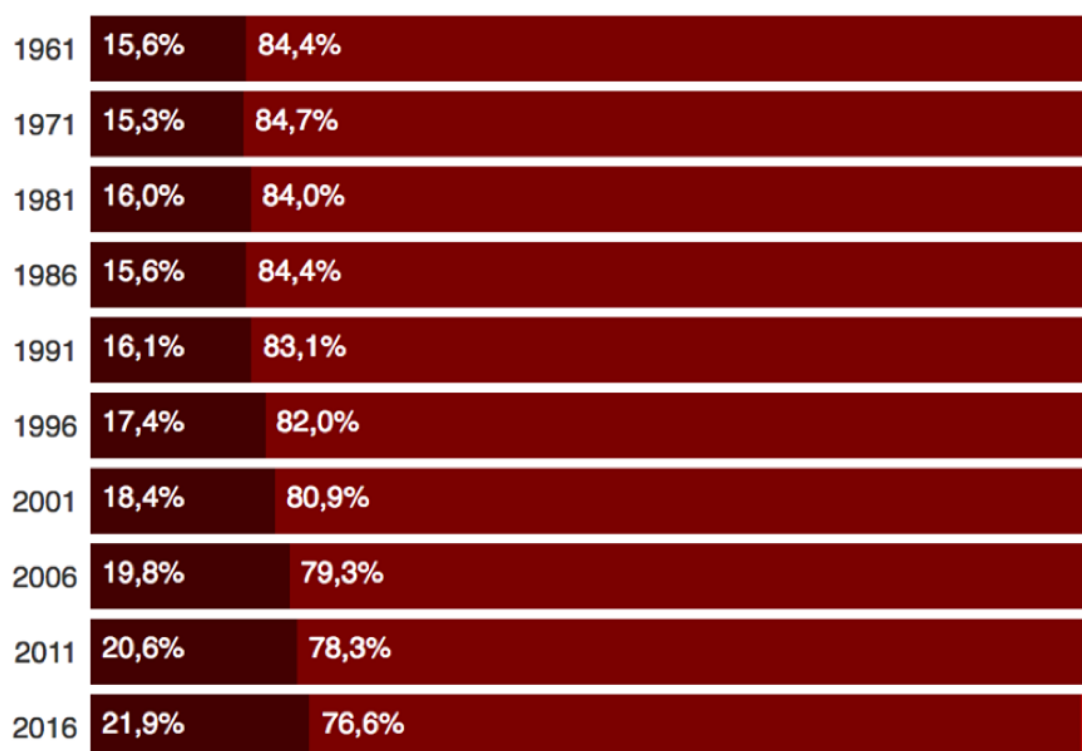


Figure 2 : L'évolution de la proportion d'immigrants au Canada sur la population totale.
Graphique de Statistique Canada

Ces chiffres témoignent de l'importance de la présence des populations immigrantes sur le territoire canadien et d'une diversité ethnoculturelle toujours croissante. De plus, ils nous rappellent la nécessité de se questionner à propos des impacts de ce type de phénomène sur l'identité et les cultures locales ainsi que sur la santé et le bien-être des personnes et des collectivités.

Au regard de ces statistiques, on ne peut nier la croissance du nombre d'immigrants au pays, ni les difficultés que cela pose en termes d'accueil, d'accompagnement, d'inclusion et de création de conditions gagnantes pour favoriser le bien-être de ces néo-canadiens dans leur pays d'accueil et du lien social dans les communautés d'accueil.

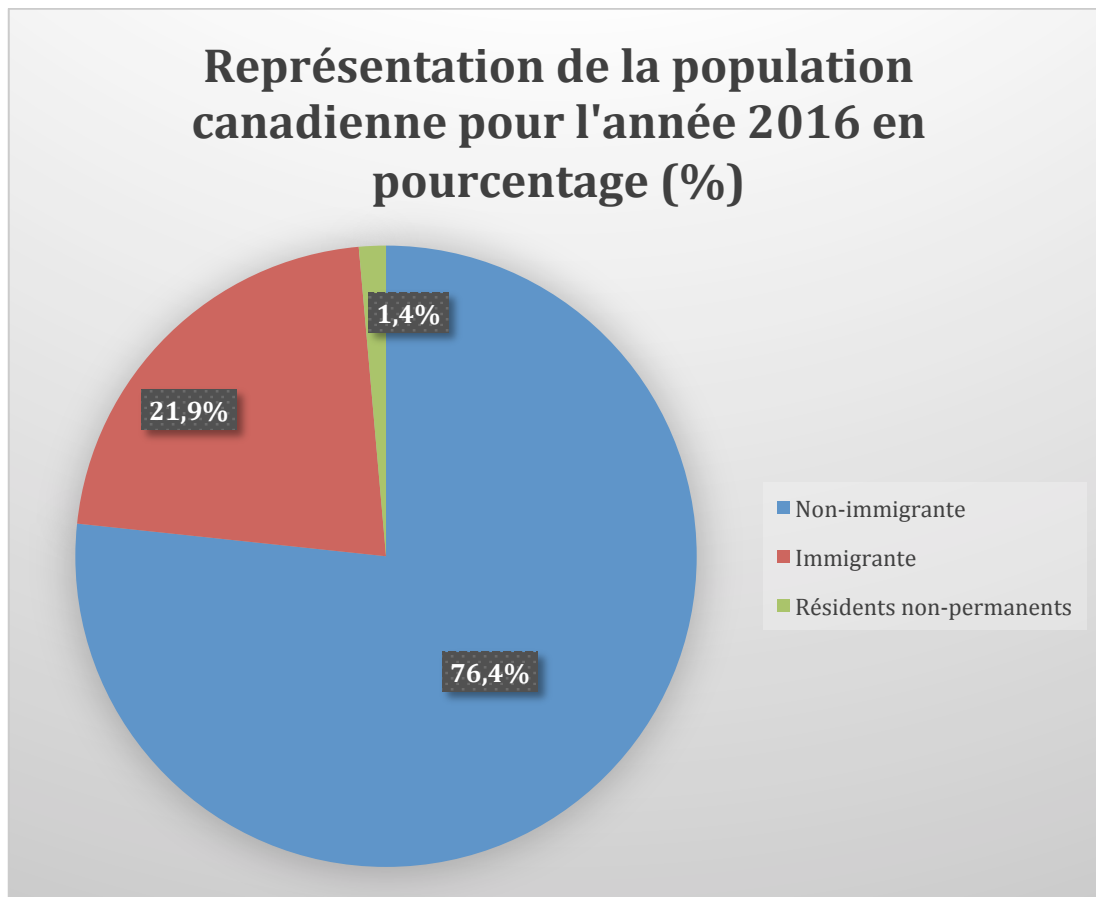


Figure 3 : Représentation de la population canadienne pour l'année 2016 en pourcentage (%) selon Statistique Canada

Statistique Canada montre par ailleurs que la majorité (60,3%) des personnes immigrantes ont été admises en vertu du volet économique, alors que 26,8% sont venues rejoindre, par l'intermédiaire du programme de regroupement familial, un proche

déjà installé au Canada. Seulement une minorité (11,6%) de personnes immigrantes sont rentrées au pays à titre de personnes réfugiées.

Cependant, il faut ajouter que du 1^{er} janvier au 10 mai 2016, la part des personnes réfugiées reçues était sensiblement plus élevée (24,1 %), suite à l'accueil des réfugiés syriens.

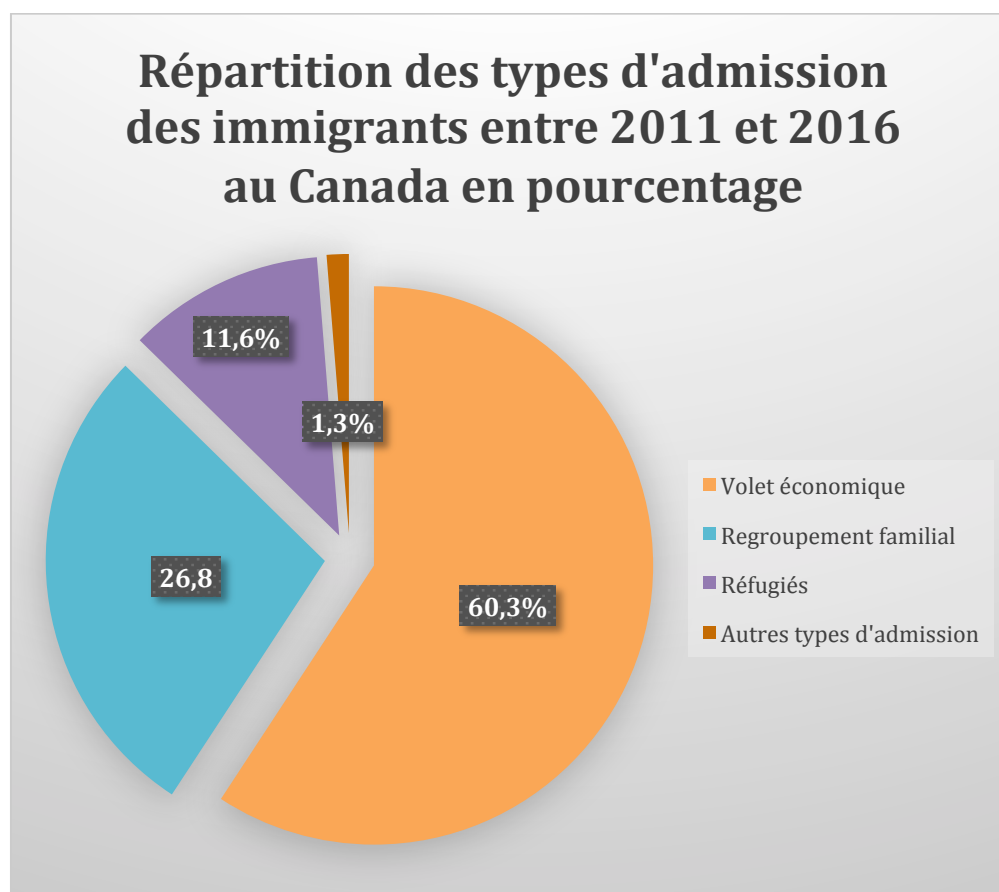


Figure 4 : Répartition des types d'admission des immigrants entre 2011 et 2016 au Canada en pourcentage (%) selon Statistique Canada.

Il faut noter par ailleurs que selon les statistiques du Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR), en 2016, on comptait à l'échelle mondiale **65,6**

millions de personnes déracinées à travers la planète, soit des personnes réfugiées, demandeurs d'asile, apatrides et réfugiés réinstallés².

Ces chiffres impressionnants nous font réaliser qu'au moment où l'on se parle, il y a sur cette terre des millions d'êtres humains qui ont été forcés de fuir leur foyer, de quitter leurs familles, leurs biens et leurs terres, la plupart du temps dans des conditions d'extrême violence. Ces personnes n'ont pas le luxe de se préparer à partir, de se déplacer librement et ils n'ont pas le privilège de choisir leurs destinations, leurs dates de départ, ni leurs moyens de déplacement. Ils n'ont pas eu le temps de dire au revoir, de mettre les leurs à l'abri, ni de conditions pour vivre sereinement les nombreux deuils que leur histoire migratoire a imposés. Une des préoccupations que j'avais dès le début de cette recherche consistait à savoir comment on peut faire pour permettre à tant de déracinés de s'enraciner à nouveau en vue de se reconstruire. Comment colmater les brèches de ceux qui ont été cassés par les violences des guerres et autres traumatismes qui accompagnent certains parcours migratoires ? Comment dépasser les effets des processus d'adaptation, d'acculturation et d'assimilation pour retrouver son intégrité ?

En effet, la plupart des personnes s'imaginent à juste titre que l'immigration constitue une chance dans nos parcours de vie. On peut dire également qu'elle apporte son lot d'aspects positifs pour le pays qui reçoit, que ce soit sur les plans démographique, économique ou d'enrichissement culturel. Cependant, on ne peut plus fermer les yeux sur les inquiétudes économiques, culturelles et identitaires que le même phénomène soulève au sein des communautés d'accueil. Ainsi, on assiste un peu partout à une montée inquiétante de nationalisme et de racisme. À l'instar des autres pays occidentaux, au Québec comme au Canada, nous sommes face à un besoin urgent d'apprendre à vivre ensemble et de sortir des attitudes hostiles et défensives. Il est également essentiel de considérer qu'une grande partie des nouveaux arrivants transportent avec eux un lourd bagage d'expériences traumatiques (guerres, génocides, terrorisme, etc.). Ainsi les

² Source : <http://www.unhcr.org/fr/aperçu-statistique.html>

politiques et structures d'accueil doivent impérativement considérer ces réalités, sans quoi il devient impossible d'envisager la possibilité de veiller sur le lien social et de favoriser le vivre ensemble et l'inclusion socioculturelle et professionnel des immigrants ainsi que le bien-être de tous.

1.2.2 L'écriture autobiographique au service des processus de reconstruction identitaire

L'écriture autobiographique serait à la fois tombeau et berceau, bravant la mort tout en saluant la naissance de l'écrivain.

Jean Starobinski (1970)

Nombreux sont les chercheurs qui considèrent que l'écriture autobiographique constitue une voie gagnante d'accompagnement des processus de construction identitaire (Cauvier, 2008), de subjectivation (Malet, 2007), de production de soi (Pineau et Marie-Michelle, 1983) ou encore de formation du sujet (Dominicé, 1990) en recherche-formation (Josso, 1991). Les travaux de Johanne Cauvier (2008) ont montré que la démarche autobiographique dans un contexte scolaire contribue de manière significative à la construction identitaire des adolescents. Les recherches de Dominicé (2002), Josso (1998), De Villers (2003), Pilon (1996) et Pineau (1998) montrent la même chose en formation des adultes et en accompagnement des mouvements solidaires.

Par ailleurs, dans le domaine de l'intervention en contexte interculturel, Guilbert (2011), Lamothe-Lachaine (2011), Rachédi (2010) et Vatz-Laaroussi (1993) témoignent de l'efficacité des approches narratives pour accompagner les personnes immigrantes en processus de reconstruction identitaire, de deuil, d'adaptation ou encore d'intégration socioculturelle et professionnelle.

Dans le champ de la littérature, Philippe Lejeune (1975) avance que l'écriture autobiographique suppose un travail rétrospectif et narratif qu'un sujet fait à propos de sa propre existence, lorsqu'il porte son attention sur son histoire singulière. Le même auteur affirme que prendre le risque de s'engager dans une démarche d'écriture à propos de sa propre vie constitue un défi majeur, dans la mesure où une telle activité a le pouvoir de

modifier le sujet qui la pratique, comme le propose avec force Gisèle Mathieu-Castellani (1996).

Pour cette auteure, dans la démarche autobiographique nous sommes face à un moi « qui se construit, se détruit, se reconstruit dans l'acte même d'écrire qui fixe de moment en moment des "instantanés", des métamorphoses qui "étrangent" et altèrent le sujet en devenir, un clivage interne qui fait du sujet l'autre d'un autre » (Mathieu-Castellani, 1996, p. 197). Dans cette perspective, écrire son autobiographie ne peut se réduire à une simple narration des faits marquants d'une vie. Une telle aventure implique d'avoir l'audace de s'engager tout entier dans la construction d'un texte, qui raconte une histoire qui se construit et nous construit au fur et à mesure qu'elle s'écrit. En effet, comme le propose Martine Renouprez (2000), une telle histoire s'édifie au fil de l'écriture et témoigne d'un parcours de conscience, d'une manière propre à cette conscience d'appréhender le monde. Précisons que la conscience est toujours « conscience de quelque chose » comme disent les phénoménologues.

La présente recherche se situe au carrefour de la formation, de la recherche et de la reconstruction identitaire du sujet chercheur en contexte d'exil. La revue de la littérature m'a permis de faire l'hypothèse que m'engager résolument dans l'écriture autobiographique pourrait me permettre d'accompagner ma quête de reconstruction identitaire. C'est à travers une démarche de recherche-formation que ce cheminement identitaire s'accomplit comme le proposent les chercheurs inscrits dans le courant des histoires de vie en formation, à savoir : Dominicé (2002), Josso (1991), Pineau (1983) et Rugira (1995), pour n'en citer que quelques-uns. Dès le début de ma recherche, je savais que j'avais besoin d'écrire pour témoigner de ces multiples histoires qui m'habitent et de ces multiples cultures que je porte. En effet, comme le souligne Lilyane Rachédi (2010), il est essentiel de créer des conditions pour que les immigrants écrivent eux-mêmes leur histoire, non seulement pour s'accompagner mais aussi pour nourrir, inspirer et questionner les pratiques. Le travail d'écriture va ainsi plus loin que le simple fait de raconter, il devient forcément transformateur.

Comme le rappelle avec pertinence Renouprez (2000), ce sont ces changements majeurs qui se trouvent en amont et en aval de toute démarche autobiographique. D'après Jean Starobinski : « on ne songerait sans doute pas à narrer les événements de sa propre vie s'il n'était arrivé quelque chose de fondamental propre à provoquer un changement radical dans le cours de l'existence : "conversion, entrée dans une nouvelle vie, opération de la grâce" » (Starobinski, 1970, p. 261).

Par ailleurs, le travail autobiographique permet de montrer que l'énonciateur n'est pas exactement identique à la personne qu'il était et qui fait l'objet de son discours lors de son écriture. « L'énonciateur se dédouble donc, devenant à la fois sujet et objet de son discours; la distance qui s'instaure dans le récit de sa propre vie n'est donc pas seulement le fait d'un écart temporel, mais aussi d'un écart d'identité » (Renouprez, 2000, p. 117). Mathieu-Castellani (1996, p.61) abonde dans le même sens en précisant que ce type d'écart identitaire montre que « celui qui parle est autre que celui dont il parle ». Ainsi, l'autobiographie est loin d'être une narration cohérente d'un passé à circonscrire dans le souvenir par l'écriture. Il constitue plutôt une lente et longue reprise d'une quête d'identité à jamais ininterrompue, car « la relation à la matière se modifie lorsque le scripteur est à la fois sujet et objet de l'écriture, lorsque la problématique de l'écriture est liée à celle du sujet écrivain » (Mathieu-Castellani, 1996, p. 167).

Ces différents auteurs avancent également que c'est justement ici que le travail de l'écrivain chercheur devient exigeant, car il lui faudra à chaque fois :

Corriger son souvenir en fonction du changement intérieur survenu dans l'écriture. Dans cette perspective, l'énonciation devient explicitement autoréférentielle, penchée sur elle-même et sur les modifications du "moi" qu'elle provoque dans son avancée. Un dialogue peut donc s'instaurer entre les différentes instances du sujet qui se perd et se gagne lors de ses successives métamorphoses (Renouprez, 2000, p. 118).

Ce type d'écriture demande donc à l'auteur d'instaurer un véritable dialogue entre celui qui écrit et son ancien « moi » qu'il interroge. C'est à travers un dialogue intime qu'il entretient avec lui-même, qu'il pourra également inviter ses lecteurs pour qu'ils puissent le

rejoindre, voire l'augmenter non pas comme des spectateurs distanciés mais comme des interlocuteurs qui participent à cette œuvre transformatrice des personnes et des cultures. Je peux dire à cette étape de ma démarche que je voudrais, dans le cadre de cette étude, recourir à l'écriture autobiographique pour accompagner ma quête de reconstruction identitaire en contexte d'exil. En effet, si les écritures migrantes sont nombreuses en littérature, on en voit rarement dans le domaine de l'intervention sociale. Lorsqu'on en voit, c'est souvent dans des dispositifs mis en place par les intervenants ou les formateurs. J'aimerais pour ma part, faire cette démarche radicalement à la première personne en vue de mieux la comprendre, m'accompagner et en tirer des enseignements susceptibles d'inspirer et d'éclairer la pratique d'intervention et de formation.

1.3 PROBLEME DE RECHERCHE

Dans cette perspective, Jacob (1991) citée par Vatz-Laaroussi (1993) atteste que pour les immigrants, l'acculturation se fait d'abord choc culturel, puis perte et rupture, avant d'être la base d'une indispensable démarche de reconstruction identitaire. Les contextes migratoires et plus particulièrement d'exil forcé, font vivre à l'individu des bouleversements existentiels et une errance identitaire qui se manifestent souvent par un sentiment d'éparpillement. La personne se voit comme une somme de bribes éparses et incohérentes issues de sa culture d'origine et des autres cultures fréquentées sur le chemin de l'exil. Ces différents éléments culturels semblent difficiles à rapatrier et à restructurer afin de former une identité cohérente et évolutive.

Face à ce problème d'éclatement identitaire, l'individu est susceptible de vivre une expérience d'inadaptation et un fort sentiment d'insécurité concernant son appartenance identitaire et culturelle.

Dans ces conditions, son implantation au sein de sa terre d'accueil et son équilibre socio-affectif et spirituel sont mis à mal. L'acculturation pourra alors devenir une solution de survie et d'adaptation, mais elle ne saura en aucun cas apaiser le sentiment de

déracinement ou d'errance identitaire vécu par l'exilé. Ces deux dernières réalités peuvent présenter des risques considérables pour la santé psychique des personnes, des familles et des communautés entières. Je voudrais donc, au sein de cette recherche-formation, m'appuyer sur ma propre expérience d'exilée en processus de reconstruction identitaire en vue d'observer les conditions nécessaires au déploiement d'une telle démarche. Je pourrai ainsi identifier les signes, les conditions, les étapes et les effets d'un tel processus sur ma vie personnelle, relationnelle et professionnelle. Cette recherche exploratoire n'aura pas la prétention de produire des résultats généralisables. Elle sera l'occasion de produire un certain nombre d'hypothèses susceptibles d'inspirer des processus d'auto-accompagnement et des pratiques d'intervention auprès des personnes immigrantes aux prises avec des crises existentielles en contexte d'exil ou encore engagées dans des démarches de reconstruction identitaire et d'inclusion socioculturelle et professionnelle.

1.4 QUESTION DE RECHERCHE

En quoi et comment un retour réflexif sur mon expérience migratoire par le biais de l'écriture autobiographique peut contribuer à accompagner mon processus de reconstruction identitaire en contexte d'exil ?

1.5 OBJECTIFS DE RECHERCHE

Explorer à partir des données biographiques produites dans le cadre de cette recherche, les signes, les conditions et les étapes de mon processus de reconstruction identitaire.

Comprendre la contribution de la démarche d'écriture autobiographique sur le processus de reconstruction identitaire en contexte d'exil.

CHAPITRE II :

UNIVERS THÉORIQUE, EPISTÉMOLOGIQUE ET MÉTHODOLOGIE

INTRODUCTION

Avant de m'aventurer plus loin dans la présentation de mon processus de recherche-formation, il me semble important de situer le lecteur quant aux prémisses théoriques et conceptuelles qui ont guidé ma démarche. Je voudrais également placer dans le même chapitre des postulats épistémologiques ainsi que les orientations méthodologiques qui structurent cette recherche et assurent sa cohérence interne. Il semble essentiel de rappeler à cette étape de ma démarche, que la présente recherche se situe dans le champ de l'étude des pratiques psychosociales. À l'intérieur du programme de maîtrise en étude des pratiques psychosociales de l'UQAR, les formateurs encouragent les praticiens et apprentis chercheurs que nous sommes à s'engager dans un travail d'observation, d'explicitation et de réflexion rigoureux, critique et dialogique sur leur expérience vécue et sur leurs pratiques relationnelles et professionnelles. Ce programme a comme visée centrale de favoriser à la fois :

- La transformation des praticiens,
- Le renouvellement des pratiques,
- Et la production des connaissances à partir des pratiques et de l'expérience vécue par les praticiens.

En ce sens, c'est un programme de formation à la recherche qui privilégie les démarches qualitatives et encourage les praticiens-chercheurs à oser s'engager dans des investigations à la première personne. En effet, comme le disaient si bien Argyris et Schön (1999), les praticiens en savent beaucoup plus que ce qu'ils croient savoir.

Dans le même ordre d'idées, une démarche qui vise l'explicitation de la pratique ou de l'expérience vécue ainsi que leur systématisation permet de transformer des savoirs tacites en savoirs explicites, transférables dans l'action et partageables avec les autres praticiens. Sans prétendre avoir une portée généralisable, ce type de recherche met de l'avant la singularité et touche à l'universel. C'est son authenticité et son souci d'interprétation intersubjective qui en assure la validité. Ce chapitre sera donc divisé en trois sections principales à savoir l'univers théorique, les choix épistémologiques et enfin les orientations méthodologiques.

2.1 UNIVERS THEORIQUE ET CONCEPTUEL

Cette section se propose de déployer deux notions qui sont au cœur de ce mémoire à savoir la notion d'exil et celui d'identité. Je voudrais ici tenter de préciser ce que je comprends du phénomène de l'exil et de la condition d'exilée telle qu'elle se donne à voir et à vivre dans l'expérience exilique.

2.1.1 L'exil

La migration peut se donner en chiffres, l'exil exige des mots au point que la recherche actuelle accorde une place essentielle au récit.

Nouss (2015)

Ce mémoire se propose de réfléchir sur ma condition d'exilée et sur ses implications à la fois identitaires, socioculturelles et professionnelles. D'après Alexis Nouss (2015), toute tentative de penser l'expérience d'exil, de réfléchir ses diverses manifestations exige de consentir à l'aborder selon une perspective à la fois individuelle et collective.

Le même auteur nous invite à résister à la tentation d'envisager l'exil d'une manière qui pourrait effacer l'expérience, voire même l'existence du sujet migrant. Il est possible d'annuler l'expérience subjective des exilés, mais aussi leurs potentialités d'acteurs sociaux

et politiques à force de les noyer sous des colonnes de statistiques ou encore dans des considérations économiques ou politiques. Tout effort de compréhension du phénomène de l'exil doit au contraire : « *à la fois proclamer la diversité des parcours individuels et souligner une condition commune à tous les sujets en migration afin d'en nourrir une analyse politique* » (Nouss, 2015, p.23). Il est important de préciser ici à la suite de cet auteur, que la compréhension de l'exil comme phénomène ne pourrait en aucun cas être réduite à une réalité sociohistorique ou politique. En effet, l'exil déborde des cadres extérieurs dans la mesure où il concerne des niveaux insoupçonnés de l'intériorité humaine. L'expérience exilique concerne ainsi un noyau existentiel, comme une caractéristique commune à tous les exilés, c'est ce qui en fait une expérience à la fois intime, radicalement subjective et pourtant, totalement collective.

Le noyau existentiel commun à tous les sujets en migration, nous le nommons *exilance*, à la fois condition et conscience. [...] Oscillation qu'accueille l'expérience exilique : entre une passivité devant le paysage identitaire et culturel, plus ou moins connu, qui s'impose à l'exilé et qu'il n'est pas sûr de jamais maîtriser, et une intense activité, actualisant la connaissance qu'il possède de l'ancien paysage, afin de ne pas s'égarer dans le nouveau ou de s'en protéger. (Nouss, 2015, p. 26)

Il semble essentiel à cette étape de l'argumentaire de revenir au sens que prend le concept d'exil dans la présente recherche en amont de l'expérience exilique. À quel phénomène renvoie la notion d'exil ? En quoi l'exil se distingue de la condition d'exilé ?

L'exil désigne le « hors de chez soi », une forme de déracinement qui oblige au déplacement vers un ailleurs, à la migration passagère et parfois à l'errance sans fin. Il peut inspirer « le mal du pays », la nostalgie ou la mélancolie à l'endroit de la terre natale, de ses proches, de la langue maternelle et de tout un monde qu'on a laissé derrière soi en partant. Il peut aussi engendrer une approche du monde singulière, devenir le lieu de croisements culturels féconds. Entre le moment du départ et celui du retour possible, la condition de l'exilé est souvent comme suspendue dans le temps, avec la difficulté de réinstaller un « chez soi » ailleurs. Le pays d'accueil n'est pas alors perçu comme un nouveau foyer, mais bien comme une terre d'exil dans l'attente et l'espérance d'un retour possible. Il faut sûrement distinguer l'exil forcé par les circonstances politiques et économiques, de l'exil volontaire de celui qui aspire à couper les ponts, à rompre avec ses appartenances passées pour changer de vie (Sarhou-Lajus, 2010, p. 233).

Ainsi, d'après cette auteure, prendre la voie de l'exil implique de s'engager parfois par choix, souvent malgré soi, à embrasser, assumer voire apprivoiser la condition de l'exilé. L'exilé est alors appelé à vivre en transit, situé entre deux espaces qu'il ne fait que traverser, souvent pour des destinations inconnues et pas réellement souhaitées et encore moins choisies. Parfois, les espaces où il arrive deviennent des non-lieux, comme dans le cas des migrants irréguliers, des sans-papiers et des demandeurs d'asiles. Face à un exil imposé, parfois par la loi des armes, les impasses économiques ou encore les catastrophes écologiques, l'exilé est seul devant son destin chambardé. Même s'il fait partie d'une « communauté de destin » qu'il partage avec d'autres exilés, il est terriblement seul devant rien. Il n'a aucun choix. Il sait qu'il doit partir parce que le hasard l'a décidé ainsi. C'est sur lui que cette situation insoutenable est tombée. Puisque l'arbitraire en a fait son élu, il est contraint de laisser derrière lui tout ce qui jusque-là faisait partie de sa vie.

Comme le rappelle avec justesse André Wénin (2010), l'exilé doit quitter sa vie. Pas une vie idéale certes, mais la sienne. Il doit quitter sa terre, sa maison, sa famille, son travail, ses voisins voire même ses concurrents. Il doit s'éloigner de son milieu social et géographique, de ses usages, de ses lois et de ses repères. Un bon jour, tout a volé en éclat. L'exilé devra désormais apprendre à survivre dans ces conditions, ne sachant pas trop comment s'articuler avec ces contextes à la fois précaires et éphémères qui constituent ce qu'est devenue sa vie. Ainsi, la personne immigrante se trouve devant un certain nombre d'écueils, que Karima Berger présente en ces termes :

Le problème avec l'exilé, celui qui ne brûle pas derrière lui son bateau, mais qui reste les yeux rivés sur le pays perdu, c'est qu'il brûle ce qui est devant lui. Plutôt que de gagner le large de sa nouvelle terre et aller voir ce qui l'attend, il ne cesse de revendiquer son origine par une série de signes surmoïques qui émergent comme des épaves à la surface d'une mer gelée.

Je suis toujours des vôtres, ne cesse-t-il de clamer, au fond, je ne suis pas parti et mon identité ne sera pas altérée. (Berger, 2010, p. 234)

L'exilé s'enracine alors au croisement de plusieurs cultures, de plusieurs langues et visions du monde. De là, il ne sait pas trop comment surmonter les déchirements, les

insécurité et les humiliations occasionnés par l'exil. Il n'est pas préparé à cette réalité. Au fur et à mesure que le temps passe, le retour au pays natal devient de plus en plus improbable. L'exilé réalise alors qu'il ne connaîtra probablement plus jamais le confort d'être quelque part « chez soi ». Mais, il n'est pas dupe, car comme le propose Berger (2010), quelque part en lui, il soupçonne que l'exil pourrait constituer aussi une promesse, une opportunité de s'ouvrir aux nouveaux possibles, pour autant qu'il consente à faire ses deuil. Sans savoir par où passer, l'exilé se croit capable de naître, autrement, ailleurs, à la manière d'Abû Tammam (poète arabe du IX^e siècle) qui disait : « Exile-toi afin de te renouveler » (Berger, 2010, p. 236). Le sujet migrant est alors en migration. Il ne lui reste pas beaucoup de choix, s'il ne veut pas sombrer dans la nostalgie, la désorientation et la mésadaptation sociale, il doit tenter de transformer sa souffrance de l'éloignement du pays natal et des siens, en opportunité de création. André Wénin (2010, p. 240), propose alors d'essayer d'écrire pour se reconstruire. « Ecrire de peur que la mémoire fasse défaut, que l'on oublie la leçon de vie reçue au creux de la mort ».

Alexis Nouss (2015) abonde dans le même sens en évoquant ce que nous enseignent les œuvres de Frantz Fanon, de Salman Rushdie ou encore d'Edward W. Said, à la suite de bien d'autres écrivains exilés. Ces différents auteurs s'accordent pour dire que la créativité diasporique est due au fait que tout exil entraîne de fait de grandes transformations identitaires. Deux exigences sont alors à combler pour le sujet dans l'expérience diasporique. Il lui faut reconnaître à la fois qu'il vient de quelque part, mais que paradoxalement, ce « chez soi », peut se reconstruire et se retrouver ailleurs, voire partout. « En ce sens, la condition exilique appelle une forme exemplaire de ce que Paul Ricoeur appelle l'identité narrative, à savoir une structure dynamique permettant de concilier le fixe et le mouvant, ce qui change et ce qui ne change pas » (Nouss, 2015, p. 34).

On voit donc que l'expérience exilique interpelle directement l'identité et participe à sa transformation. C'est pour cette raison que l'autre notion que je souhaite explorer et éclairer est celle d'identité. J'aimerais tenter de comprendre comment s'opère la transformation identitaire en contexte d'exil.

2.1.2 L'identité en question

L'identité n'est pas une donnée, mais une dynamique.

Camilleri (1996)

Dans le cadre de la présente recherche, cette section a comme visée d'explorer le concept d'identité en vue d'en éclairer les processus de développement voire de transformation. Je voudrais présenter quelques visions de l'identité sous une perspective psychosociale et développementale avant de pouvoir faire les liens qui s'imposent entre ce concept et la question de l'exil en m'appuyant sur les travaux d'Adams et Marshall (1996), Berzonsky (1992), Bosma et Kunnen (2001), Breakwell (1986), Erikson (1972) ainsi que ceux de Marcia (1989). Le but de cet exercice est de présenter quelques modèles de construction identitaire et d'établir autant que possible la pertinence de ces différentes théories du développement de l'identité dans le domaine des études sur les migrations. Dans les sociétés postmodernes, caractérisées par la précarité des institutions, l'être humain est obligé de s'engager dans un processus de construction, déconstruction et reconstruction de son identité tout au long de sa vie comme le proposent Camilleri (1990), Dubar (2000) et Giddens (2007). Comme le dit à juste titre Vincent de Gaulejac (2009), l'individu est le produit d'une histoire dont il cherche constamment à devenir sujet.

L'individu est le produit d'une histoire, d'un milieu, d'un contexte, d'une éducation, d'une société. L'injonction à l'individualisation, issue de la modernité, le confronte à une exigence d'autonomie, à des contradictions, des choix vécus comme nécessaires, des événements biographiques qui le conduisent à être autre chose que ce qu'il était au départ, à devenir pour une part, producteur de son existence, à développer une réflexivité, à poser des actes d'affirmation de soi-même. Dans cette quête d'existence, il dessine les contours d'une identité « personnelle » entre identité héritée, identité acquise et identité espérée. (de Gaulejac, 2009, p. 55)

Pour le même auteur, la notion d'identité renvoie d'une part à une dimension diachronique qui désigne une constance à travers le temps. D'autre part cette notion réfère à une dimension synchronique qui indique des changements, dans la mesure où l'identité se

construit au sein des processus d'adaptation aux bouleversements des univers sociaux dont elle est l'expression. Ainsi, à l'instar de Kaufmann (2008), Rondeau (2014) affirme que le travail identitaire passe inévitablement par la mise en récit de sa propre histoire. Il exige de poser un regard sur sa vie, en opérant un retour réflexif sur soi. D'après Dubar (1992, p. 520), un tel récit implique deux processus complexes qui amènent les personnes à anticiper leur avenir à partir de leur passé tout en entrant en interaction avec les autres et avec les éléments signifiants des contextes particuliers où ils se retrouvent.

Tap (1980, p. 12) abonde dans le même sens en précisant que l'identité se construit toujours dans un entre-deux, entre : « le singulier et le pluriel, l'interne et l'externe, l'être et l'action, l'égo et l'alter, l'assimilation et la discrimination, l'insertion et la marginalisation ». Afin d'approcher de plus près la question du travail identitaire, il semble essentiel de tenter de préciser ce que nous entendons ici par le concept d'identité.

2.1.2.1 Les différentes faces de l'identité

Je n'est jamais autant Je que lorsqu'il s'invente différent.

Kaufmann (2008)

Pendant longtemps l'identité a été perçue comme : « une structure psychosociale constituée des caractères fondamentaux les plus représentatifs d'une personne ou d'un groupe » (Legendre, 2005, p. 750). Ainsi, en sciences humaines et sociales, la notion d'identité évoque autant une personne qu'un groupe. En psychologie, l'identité a déjà été perçue comme « un sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle et d'une continuité temporelle » (Erikson, 1972, p. 13). Cependant, dans une perspective psychosociale le concept d'identité ne peut en aucun cas être réduit à une psychologie individuelle, dans la mesure où l'identité se construit au cœur d'une maïeutique psychosociale où s'exerce une tension permanente entre une perception subjective de soi et l'image que nous renvoient les autres dans des contextes déterminés.

En effet, la notion d'identité demande d'envisager une quête de cohérence même s'il semble évident que l'individu n'est « jamais tout à fait le même qu'avant » (Haissat, 2006, p. 127). Ainsi, Burrick (2010) rappelle que le sujet humain est lui-même un mouvement dialectique entre ce qu'il a été, ce qu'il est et ce qu'il est perpétuellement en train de devenir, au contact des autres et du monde, c'est-à-dire des contextes au sein desquels il ne cesse d'évoluer. C'est donc au cœur de cette tension constante entre l'unique et le pluriel, entre l'intérieur et l'extérieur entre l'individu et les différentes communautés porteuses de culture qu'il côtoie que son identité se construit.

À l'instar de Perez-Roux (2011, p. 52), précisons que parler d'identité c'est toujours faire référence à des mouvements multiples et complexes : « Continuité et changement, définition de soi et reconnaissance d'autrui, unité et diversité ». L'identité se construit donc dans la vie quotidienne, à travers des transactions concrètes. En effet, comme le proposent Kunnen et Bosma (2006, p. 16) :

L'identité n'est pas un quelconque construit caché qui résiderait quelque part dans la personne et le développement de l'identité ne résulte pas de choix abstraits qui seraient faits à un niveau intra psychique. L'identité doit être renouvelée chaque jour durant les interactions quotidiennes. Elle tient à la façon dont la personne quotidiennement se perçoit en différentes situations et à la façon dont l'environnement la perçoit. Le changement d'identité est déclenché par un manque d'adéquation entre la personne et le contexte.

Ce manque d'accord peut être causé par des demandes externes (changeantes), par des événements de vie particuliers, ou par des modifications dans les compétences, les désirs et les préférences de la personne.

Dans le cadre de cette recherche, chaque fois qu'il est question d'identité, il faut comprendre que je l'envisage à la manière de Kunnen et Bosma (2001) pour qui l'identité est vue, à la suite des travaux d'Erickson et ceux de Marcia, comme un construit relationnel. Pour ces auteurs, l'identité est principalement un système dynamique qui est fondamentalement relationnel. Elle se construit et se reconstruit grâce à de multiples interactions entre la personne et les contextes au sein desquels elle est inscrite.

Ce sont à la fois la personne et le contexte qui, ensemble, « négocient » les identificateurs pertinents. « L'identité », ainsi, ne réfère pas à un ensemble fixe de caractéristiques, mais à des identificateurs dont la pertinence dépend des relations personne-contexte dans une situation spécifique. En d'autres termes, pour ce qui est de « l'identité », la personne et le contexte se définissent mutuellement. (Kunnen et Bosma, 2001, p. 3)

2.1.2.2 Les processus de reconstruction identitaire en contexte migratoire

L'identité est aujourd'hui conçue comme résultat de constructions et de stratégies, en constante évolution et en recomposition.

Kaspi et Ruano-Borbalan (1996-1997)

Il semble important de prendre acte que nous sommes dans une époque marquée par de multiples et complexes transformations sociales. Les périodes et les situations de crises que nous traversons font également vaciller nos identités, qui semblent de plus en plus fragiles, fluctuantes et incertaines. D'après Bauman (2004), ces situations de crise correspondent également pour les personnes et les communautés à des opportunités de reconfiguration identitaire. La présente étude cherche à comprendre la manière dont se reconstruisent nos identités individuelles et collectives.

Selon Breakwell (1986) et Kunnen et Bosma (2001), plusieurs autres auteurs dans la tradition de Marcia ont formulé des conceptualisations très explicites de reconstruction identitaire envisagées comme processus. À la suite de Breakwell (1986), Grotevant (1987) affirme que la construction de l'identité se produit normalement dans différents contextes où se déroulent nos vies quotidiennes, comme la famille, l'école ou le travail. C'est ainsi que ce sont ces secteurs de ma vie qui seront principalement interrogés dans le cadre de cette recherche, au moment de recueillir mes données.

La *figure 5* ci-dessous illustre les contextes de la vie quotidienne dans lesquelles se construit l'identité.

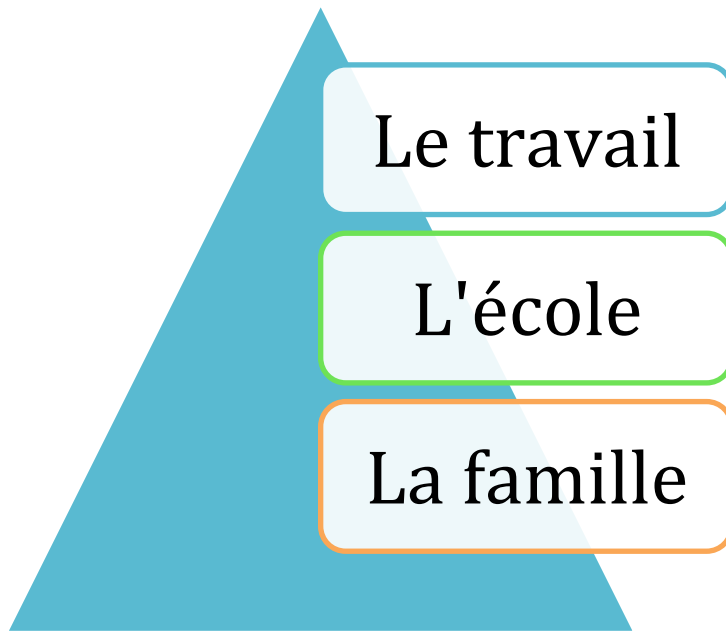


Figure 5: Les différents contextes qui participent au développement de l'identité selon Grotevant (1987)

Le même auteur précise par ailleurs que le travail identitaire dépend de multiples autres facteurs, qui ne sont pas contextuels, qui sont plutôt de l'ordre des caractéristiques individuelles.

Ces caractéristiques, présentées dans la *figure 6*, sont : une bonne estime de soi, des compétences de gestion de soi, de résilience du moi, d'ouverture à l'expérience, à la nouveauté, ainsi que les capacités cognitives.

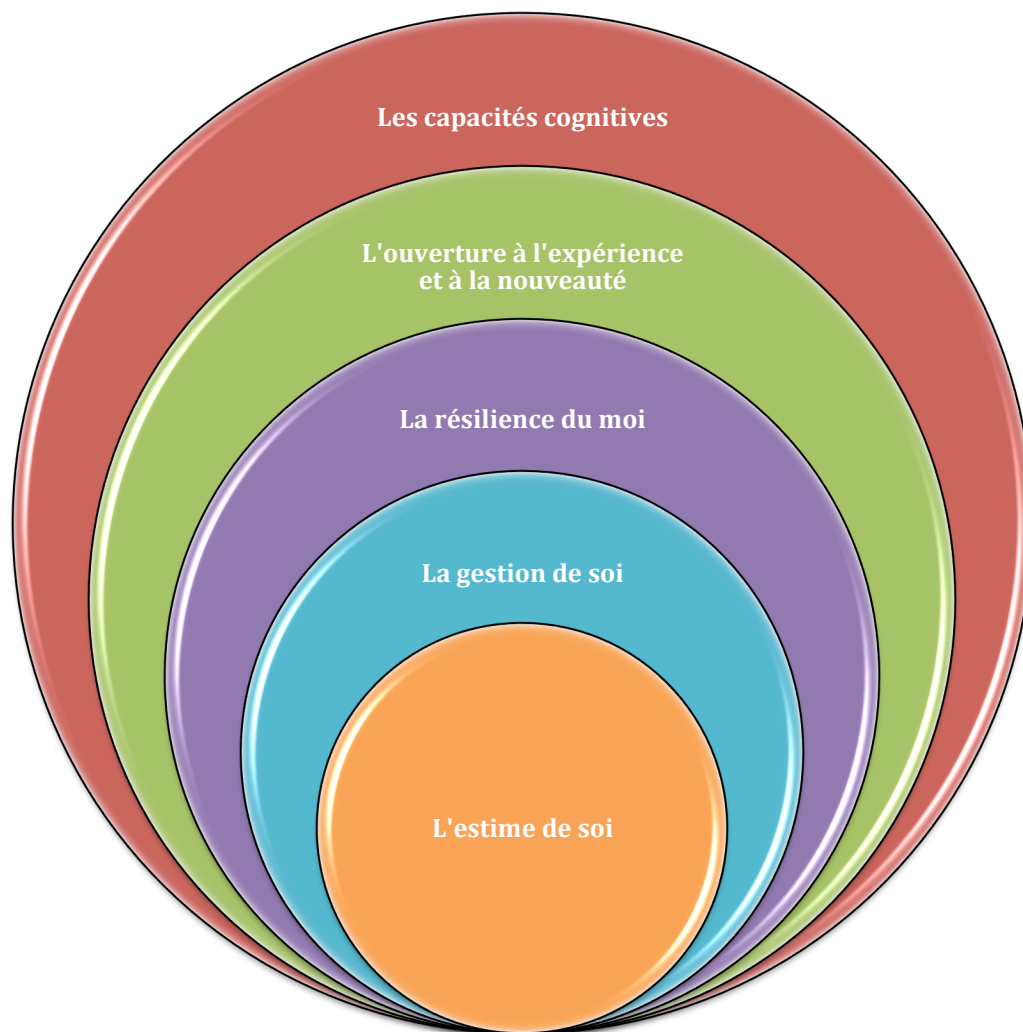


Figure 6 : Les caractéristiques individuelles qui participent à la reconstruction identitaire selon Grotevant (1987)

Cette recherche s'appuiera également sur le modèle heuristique de Breakwell (1988) qui décrit la manière dont les personnes font face à des menaces à leur identité, par exemple lorsqu'elles sont exilées, licenciées, en deuil ou encore atteintes de maladie grave, etc. D'après cet auteur, dans de tels contextes, trois types de processus sont en jeu, à savoir l'assimilation, l'accommodation, et l'évaluation : « L'assimilation désigne l'absorption d'information nouvelle dans la structure de l'identité; l'accommodation se

réfère à l'ajustement qui se produit dans la structure existante pour placer cette information » (Breakwell, 1988, p.193), alors que : « l'évaluation implique l'attribution de valeur aux éléments qui sont assimilés dans l'identité » (Breakwell, 1988, p.194). La *figure 7* ci-dessous représente donc les trois types de processus qui s'opèrent dans la reconstruction identitaire, selon Breakwell.

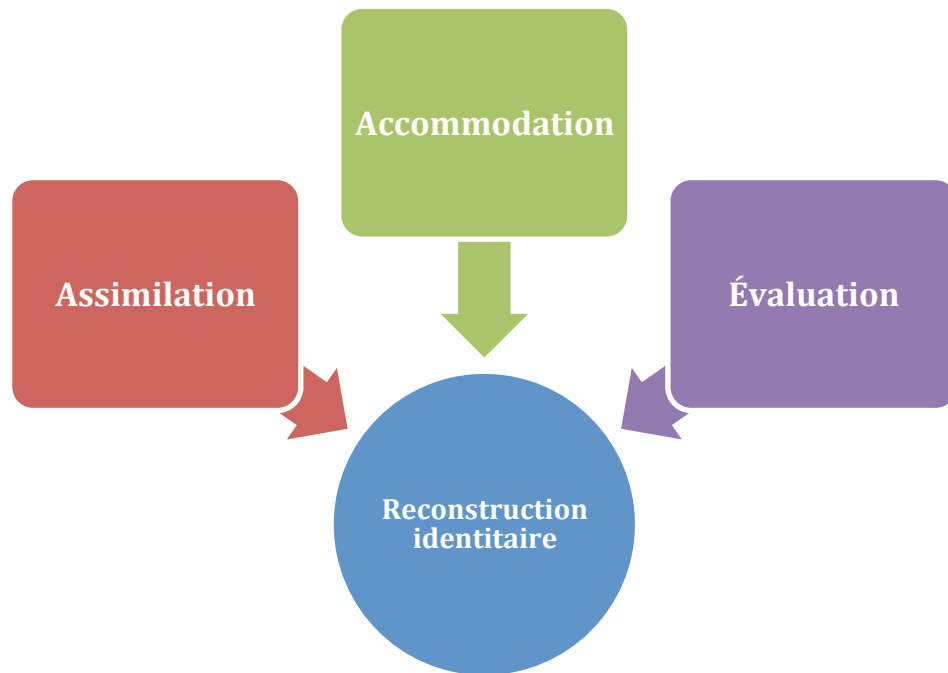


Figure 7 : Le modèle heuristique de reconstruction identitaire de Breakwell (1988)

Une illustration parlante de ce modèle est donnée par Camilleri et Malewska (1997) dans le cadre de leurs travaux qui portent sur les conflits identitaires chez les jeunes issus de l'immigration. Ils montrent que pour ces jeunes comme chez tous les exilés par ailleurs, il y a une véritable épreuve à traverser dans la mesure où la personne exilée tente de trouver un équilibre entre des codes, des valeurs, des manières de vivre et des visions du monde issues de cultures différentes et parfois même irréconciliables. Ils sont pris ainsi entre deux exigences antagonistes, à savoir : « le besoin pragmatique d'adaptation à la culture

dominante et le besoin ontologique de loyauté vis-à-vis de soi-même » (Camilleri & Malewska, 1997, p. 55).

Les processus d'assimilation, d'accommodation et d'évaluation ne fonctionnent pas de manière aléatoire. Breakwell (1988, p. 194) avance que ces dits processus sont menés « par des règles ou des principes qui définissent quels états finaux sont désirables pour la structure de l'identité ». Ces principes sont traversés par trois enjeux majeurs, tels que : le besoin de continuité, c'est-à-dire de se vivre comme une unité vécue, dans le sens de pouvoir « être et rester la même distincte personne » (Kunnen et Bosma, 2001, p. 7), mais aussi le besoin de différenciation et d'affirmation de soi (voir figure 8 ci-après).

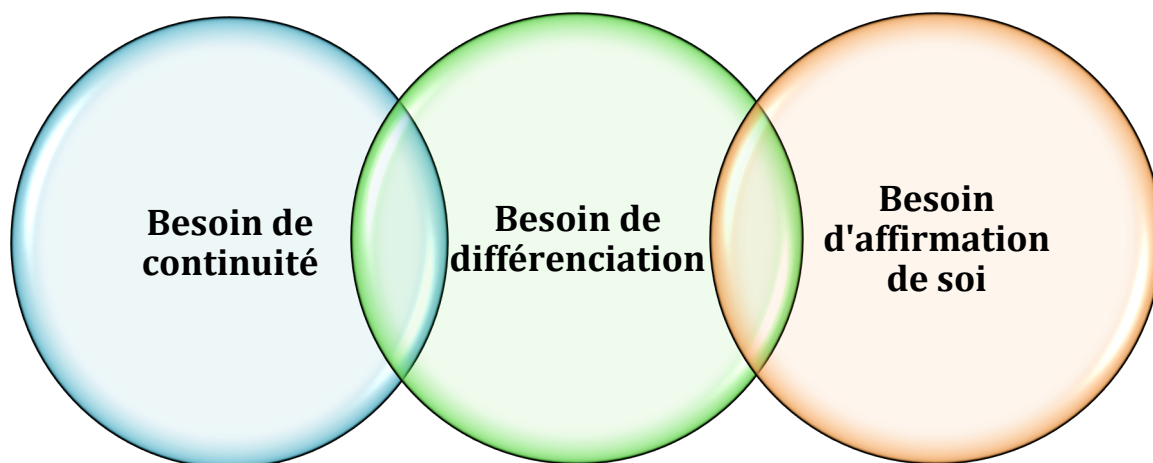


Figure 8 : Les enjeux à l'œuvre dans le processus de reconstruction identitaire selon Kunnen et Bosma (2001)

À la suite de Kunnen et Bosma (2001), je suppose que pour saisir ce qui se joue au cœur de l'expérience du sujet exilé, il faut placer la personne dans son contexte et tenter de comprendre son expérience, en termes de relations, plutôt qu'en termes d'individu isolé en

cours de transformation à l'intérieur de lui-même. Ainsi, dans le cadre de cette recherche, l'étude de mon processus de reconstruction identitaire va se centrer sur mes transactions en temps réels à partir d'une perspective subjective. Cela veut dire que cette recherche va interroger la manière dont je me perçois en cours de processus, sur mes pensées, mes émotions, mes manières de faire face aux événements ainsi que ma volonté de changer et la manière dont je m'y prends pour m'accompagner dans cette aventure de formation et de transformation identitaire et professionnelle. C'est cette exigence de cohérence avec l'objet de cette étude qui a déterminé les choix épistémologiques et méthodologiques, que je présente dans les pages suivantes.

2.2 LES ORIENTATIONS EPISTEMOLOGIQUES

2.2.1 Paradigme compréhensif et interprétatif

Cette recherche s'inscrit résolument dans un paradigme compréhensif et interprétatif, c'est-à-dire qu'elle constitue à la fois une quête de sens, de cohérence et de connaissance. Elle fera ainsi de la place à l'expérience subjective vécue par la praticienne et apprentie chercheuse que je suis, dans une perspective descriptive et narrative de type phénoménologique (Depraz, 2006). La démarche compréhensive en tant que telle sera d'inspiration herméneutique (Grondin, 2006). L'objet de cette recherche n'est donc pas de démontrer des relations de cause à effet ni d'établir des preuves probantes d'une quelconque réalité.

Il s'agit plutôt d'une tentative de saisir le sens d'une expérience humaine vécue à la première personne, afin d'en tirer des connaissances à réinvestir dans l'action et dans la culture. À l'heure actuelle, et ce depuis plusieurs décennies, bon nombre de chercheurs, dont Gohier (2004) et Grondin (2006), s'inspirent des travaux de Wilhelm Dilthey (1947) pour dire que si l'étude des objets de la nature requiert des compétences explicatives, l'étude de l'expérience humaine exige quant à elle une approche compréhensive. Selon Grondin (2006), cité par Gauthier (2015), Dilthey a milité contre le paradigme du

positivisme empirique d'Auguste Comte qui affirmait que les sciences humaines devaient absolument reprendre la méthodologie des sciences de la nature, si elles voulaient être reconnues comme des véritables sciences.

Gauthier (2015) nous rappelle à l'instar de Grondin (2006) que :

Le meilleur héritage de Dilthey, comme l'ont porté et prolongé ses principaux héritiers tels que Heidegger (1986) et Gadamer (1976), dépasse de loin les considérations méthodologiques, car il est à la genèse du tournant existentiel de l'herméneutique : « Assise sur une philosophie universelle de la vie historique, l'intuition de fond de Dilthey, lourde de conséquences, est que la compréhension et l'interprétation ne sont pas seulement des "méthodes" propres aux sciences humaines, mais traduisent une recherche de sens et d'expression plus originelle encore de la vie elle-même ». (Grondin, 2006, p. 26, dans Gauthier, 2015, p. 39)

Toute recherche d'inspiration phénoménologique est souvent associée au paradigme compréhensif, puisqu'en décrivant l'expérience telle qu'elle a été intimement vécue par les sujets, elle permet d'en dégager le sens que cette expérience a pour les sujets qui la vivent. C'est dans ce sens que Paillé et Mucchielli (2012) affirment que toute recherche d'inspiration phénoménologique et herméneutique qu'elle soit heuristique, biographique ou narrative doit principalement :

[...] chercher le sens et non pas l'explication, car l'explication cache le sens. L'attitude phénoménologique se caractérise donc par le recours systématique à la description du vécu sans y substituer un mécanisme explicatif. [...]. La phénoménologie s'efforce d'explicitier le sens que le monde objectif des réalités a pour nous (tous les hommes) dans notre expérience (partageable). (Paillé et Mucchielli, 2012, p. 41)

Dans une perspective phénoménologique, il faut rappeler que la description précède la narration et l'explicitation remplace toute tentation explicative.

2.2.1.1 Le monde phénoménologique

*Ce qui conditionne ainsi la démarche phénoménologique
est l'adhésion infrangible à l'expérience dans sa nudité
première.*

Nathalie Depraz (2012)

Il me semble important de préciser ici que faire une recherche de type heuristique, c'est consentir à s'inscrire d'entrée de jeu que dans une vision de la recherche qui considère que le monde de l'esprit, ou encore le monde de l'expérience intime telle que vécue, une investigation à la première personne peut faire l'objet d'une recherche scientifique rigoureuse et critique. Ainsi, la phénoménologie telle qu'introduite dans la philosophie occidentale par Husserl suppose un retour réflexif sur soi-même. Elle s'intéresse principalement à la subjectivité humaine, en faisant des objets qui *apparaissent à la conscience*, le cœur de son investigation. La phénoménologie affirme ainsi l'urgence de revenir *aux choses telles qu'elles sont vécues*. Pour Nathalie Depraz (2012), le désintérêt des scientifiques inscrits au sein du paradigme positiviste pour leur propre subjectivité, semble être responsable de la crise que traverse douloureusement notre monde : « L'obscurité dans laquelle se meuvent aujourd'hui les sciences provient donc de l'absence d'attention portée à "l'énigme de la subjectivité" » qui travaille en elles [...] » (Depraz, 2012, p. 14).

La même auteure déplore à la suite de Merleau-Ponty (1945) et avec Husserl (1982, 1992) que cette science n'a souvent rien à nous dire à propos des questions qui nous hantent puisqu'effectivement :

Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions qui sont les plus brûlantes à notre époque malheureuse, pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine. (Depraz, 2012, p. 17)

C'est exactement pour cette raison que les questions qui étaient les miennes dès le début de ma démarche de recherche ne pouvaient faire leur nid que dans une vision phénoménologique de la recherche. Mon enjeu majeur au début de cette aventure était

d'appriivoiser la démarche qui mène à la réduction phénoménologique, pour apprendre à sortir des allants de soi, des aprioris et des préjugés qui caractérisaient « *la relation naïve* » qu'on entretient avec le monde dans la vie quotidienne. *La réduction phénoménologique*, la *suspension* ou encore *l'épochè*, est un concept développé par Husserl mais aussi une méthodologie développée par Depraz, Varela et Vermersch (2003), qui vise à faire apparaître la vie subjective dans son authenticité. En effet, comme le suggère Nathalie Depraz, *l'épochè* est un geste mental par lequel le sujet déplace son attention pour pouvoir voir autrement, il peut alors, « [p]rendre distance par rapport au phénomène décrit, mettre en suspens les contenus prédonnés pour en interroger en permanence le sens, ne pas adhérer de façon naïve à ce qui apparaît pour donner corps au mode d'apparaître de ce phénomène » (Depraz, 2006, p. 18). Il s'agit d'un mouvement en trois temps inter-reliés qui impliquent différents gestes qui se suivent dans le temps. Il faut d'abord suspendre, puis opérer une conversion attentionnelle avant de pouvoir accueillir ce qui se donne depuis là (voir figure suivante).

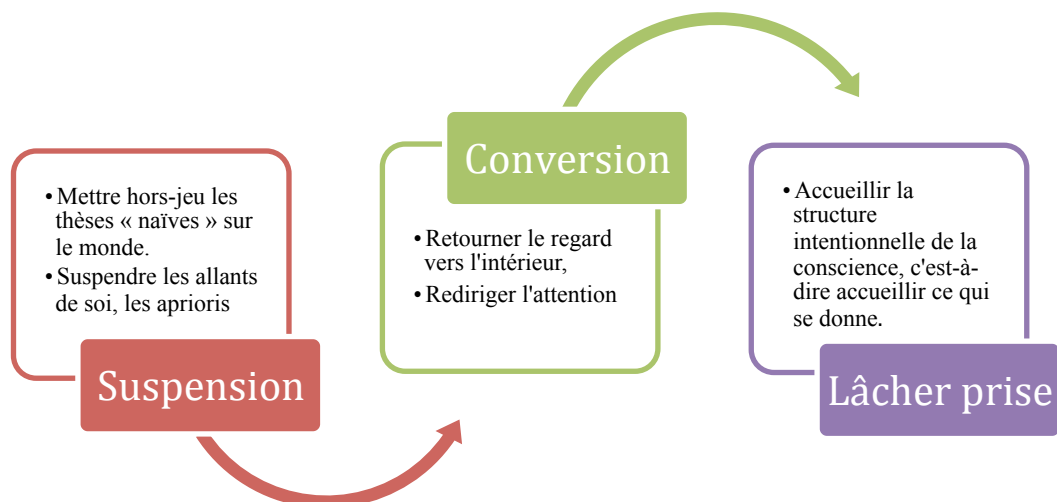


Figure 9 : Les trois temps et les différents actes au cœur de la pratique de l'épochè selon Nathalie Depraz

2.2.2 Démarche de recherche qualitative à la première personne

Bon nombre de chercheurs en sciences humaines et sociales (Beauchesne, 2012; Craig, 1978; Gauthier, 2015; Larrosa, 1998; Paillé et Mucchielli, 2012; Polanyi, 1959; Rugira, 2004), défendent l'intérêt des démarches de recherche qualitative à la première personne, dans lesquelles le chercheur ne se soustrait pas complètement de sa recherche. Ils préconisent au contraire que le chercheur plonge dans son expérience singulière pour en retirer du sens, trouver sa propre cohérence et produire des connaissances inédites qui seraient autrement inaccessibles. Dans cette perspective, ils soulignent l'incohérence de tenter d'étudier l'expérience humaine dans une perspective objectiviste comme si on tentait d'étudier des objets propres aux sciences de la nature. La recherche dite qualitative permet au chercheur de faire de son expérience propre ou encore de sa pratique un objet d'étude. Le chercheur lui-même est placé au cœur de sa recherche, il devient sa propre source de réflexion et de création de connaissances.

Ainsi, le chercheur devient lui-même le sujet et l'objet de sa propre recherche. La notion de « sujet » est alors entendue comme un individu libre et autonome relié à lui-même, aux autres et au monde, qui devient « objet de sa recherche ». À partir de son expérience unique, singulière, il conçoit un savoir local et pourtant d'une portée universelle ayant une pertinence personnelle, professionnelle, sociale et scientifique. À partir de l'expérience vécue, le praticien-chercheur élabore des nouvelles idées issues d'une réflexion poussée à propos de son expérience. Comme l'explique Rugira (2004) en citant Larossa (1998), les recherches qualitatives en sciences humaines ne prétendent pas à l'objectivité ni à la production de résultats généralisables. Ce sont des recherches exploratoires, qui visent à produire *du sens, de la cohérence, de la santé et des savoirs inédits* sous formes d'hypothèses qu'on pourrait ensuite soumettre à la vérification ou à encore à l'épreuve de la pratique.

La proposition que nous font les chercheurs inscrits dans le paradigme des recherches interprétatives de type qualitatif est de sortir d'une posture qui sous-estime nos postulats

subjectifs, afin de commencer à les considérer sérieusement et à les utiliser judicieusement dans nos investigations. Comme le souligne à juste titre Tho (2006), lorsque ces postulats sont mis en lumière, ils deviennent alors un cadre de référence, un terreau initial qui donne à la recherche un relief, un contexte, une base pour qu'elle puisse déployer ses promesses. Le même auteur suggère que les facultés intuitives, inhérentes au sujet chercheur, peuvent soutenir sa recherche et lui permettre d'appréhender plus profondément les aspects humains qu'il cherche à aborder. C'est dans cette perspective que Peter Erik Craig (1978) affirme qu'une telle pratique de la recherche en sciences humaines revitalise la personne, sa communauté professionnelle et scientifique. Pour lui, nous sommes alors au cœur d'une démarche de recherche humaine et humanisante dans la mesure où elle met de l'avant un processus qui met l'accent :

[...] sur la compréhension plutôt que sur la preuve; sur le sens plutôt que sur la mesure; sur la plausibilité plutôt que sur la certitude; sur la description plutôt que sur la vérification; sur sa propre autorité plutôt que sur une approbation extérieure; sur une implication engagée plutôt que sur une observation détachée; sur une exploration ouverte plutôt que sur une procédure préétablie; sur la création passionnée et les perceptions personnelles au lieu d'une imitation dénuée de passion et d'une routine impersonnelle (Craig, 1978, p. 210- 211).

C'est à cette interpellation à la fois *humble et exigeante, rigoureuse et critique, humanisante et éveillante* que j'ai dit oui, en m'engageant dans cette recherche à la première personne.

2.3 CHOIX METHODOLOGIQUES

Cette section a comme visée de présenter la méthodologie à l'œuvre dans cette étude. La démarche de recherche choisie est inspirée des travaux de Polanyi (1959), Craig (1978), Moustakas (1990), Carrier (1997) et Gauthier (2015) sur la recherche heuristique. Elle est d'inspiration phénoménologique et s'appuie sur l'approche autobiographique. Le terrain principal de cette recherche sera mon expérience propre de reconstruction identitaire en contexte d'exil. Le journal d'itinérance a été l'outil principal d'investigation et de

production de données qualitatives, données qui seront interprétées selon la méthode d'analyse en mode écriture.

2.3.1 La démarche heuristique

La démarche de recherche de type heuristique est présentée par Craig (1978, p. 158) comme : « une approche en sciences humaines basée sur la découverte et mettant en valeur l'individualité, la confiance, l'intuition, la liberté et la créativité ». Cela signifie que le chercheur lui-même est totalement impliqué dans sa démarche et qu'il met sa subjectivité, ses qualités personnelles, ses enjeux du moment au service de la question qui l'habite.

Ce type de recherche part du principe qu'un individu peut vivre profondément et passionnément le moment présent, être complètement captivé par les miracles et les mystères tout en étant engagé dans une expérience de recherche significative. (Craig, 1978, p. 158)

Ainsi à l'instar de Craig (1988, p. 2), je me propose à travers cette démarche de faire du processus interne de mon fonctionnement individuel et social l'instrument primordial de description et de compréhension de mon expérience de moi-même et du monde. Je suis donc ici engagée dans une démarche de recherche radicalement impliquée, comme le propose Polanyi (1959, p. 26) en précisant que : « La participation du sujet "connaissant" dans l'élaboration de la connaissance n'est pas seulement tolérée, mais elle est ici reconnue comme étant le véritable guide et maître de nos pouvoirs et dynamiques cognitives ». D'après Claude Carrier (1997), l'approche de recherche de type heuristique permet donc au chercheur de s'engager dans sa démarche de recherche sans avoir la mission de prouver ou encore de réfuter une quelconque hypothèse.

Son objectif étant plutôt de comprendre le phénomène étudié en s'appuyant sur son expérience vécue, la subjectivité devient ici une alliée importante au lieu de constituer la chose dont il faudrait absolument se méfier, puisque considérée comme porteuse de biais. Il semble important de préciser cependant, que dans le cadre de la recherche heuristique, pour faire de la subjectivité une véritable et valide voie de recherche, il est nécessaire que le

chercheur impliqué choisisse de s'inscrire dans une perspective phénoménologique. Ainsi, il pourra libérer son regard et sa pensée du filtre naturaliste par lequel il passe quotidiennement pour appréhender le monde.

Faire de la recherche à la première personne dans une perspective heuristique d'inspiration phénoménologique demande que le sujet chercheur soit prêt à créer des conditions susceptibles de lui permettre de suspendre ses manières habituelles de penser et de voir le monde. Il pourra alors se laisser surprendre et faire des découvertes situées en dehors du champ habituel de ses attentes, de ses présomptions et de ses conceptions. La démarche heuristique demande alors de porter attention aux cadres de références du chercheur lui-même, à son intériorité et à sa sensibilité. L'expérience vécue par le chercheur devient alors le lieu principal de son investigation. Dans ce contexte, il est amené à devenir à la fois le sujet et l'objet de sa recherche, tel que le souligne Carrier (1997, p. 27) dans la lignée de Moustakas (1990). Les chercheurs dans le domaine de la recherche heuristique insistent sur l'importance de savoir dialoguer avec soi, en tentant autant que possible de s'observer en cours d'action et de « laisser parler la partie de soi qui sait de façon tacite » (Carrier, 1997, p. 28). Cette forme de connaissance dite *tacite* est d'abord inscrite dans le vécu sans être automatiquement conscientisée par le sujet. À l'instar de Polanyi (1959), Carrier (1997, p. 22) parle de la connaissance *tacite* comme étant :

[...] Une connaissance que le chercheur a acquise à partir de l'expérience concrète, mais qu'il ne peut encore décrire par des mots. Cette connaissance est alors « inscrite » dans son être, dans son corps, mais elle n'a pas encore été désincorporée et conceptualisée. Ainsi, le corps qui a vécu l'expérience connaît davantage que ce que la tête comprend, c'est-à-dire ce qu'il peut actuellement verbaliser.

Ici entre en jeu le rapport au corps et la nécessité pour le chercheur d'entrer en présence et en écoute constante de ce dernier, sans quoi il ne pourra prendre conscience et comprendre de quoi sont fait ces savoirs corporéisés.

L'écriture servira à mettre en dialogue la cognition, l'affectivité, les émotions et l'ensemble du vécu corporel. Le chercheur pourra ainsi aspirer à trouver « une confirmation ressentie corporellement, jusqu'à ce que son corps fasse sentir que les mots correspondent

aux connaissances auparavant tacites ou implicites de l'expérience vécue » (Carrier, 1997, p.25).

2.3.1.1 Les étapes de la démarche heuristique

Bien que le présent mémoire se soit inspiré des étapes du modèle de Craig (1978), c'est davantage avec les nuances qu'offre l'appareillage méthodologique de Moustakas (1968) que j'ai mené cette recherche (voir *tableau 1*). Il faut dire que la tenue d'un journal d'itinérance m'a permis de faire plusieurs boucles interprétatives tout au long de ma démarche. Je pouvais ainsi écrire, me lire et me relire pour enfin pouvoir commencer une autre boucle d'écriture. La lecture de différents auteurs me permettait également de mûrir ma pensée et de partager avec d'autres des idées encore en processus de maturation.

Tableau 1 : Comparatif des étapes de la méthode heuristique de Moustakas et de Craig dans la présente recherche

MOUSTAKAS (1968)	CRAIG (1978)
L'engagement initial : Une situation difficile contextuellement inscrite qui génère une question ou pose un problème au point de vouloir en faire un sujet d'étude	1. Question : Être conscient d'une question, d'un problème ou d'un intérêt ressenti de manière subjective.
L'engagement initial : Une introspection qui provoque l'émergence d'un questionnement autour de mon errance exilique et identitaire et des difficultés qu'elle génère. Une expérience à la fois troublante voire effrayante, mais aussi accompagnante et enseignante.	
L'engagement initial : Une conscience grandissante de l'expérience que je vis à travers une ouverture à la vie et à la nouveauté. Une phase qui exige de l'attention, de l'observation fine de mon expérience intime, vécue au présent comme dans le passé, une écoute sensible de soi, un effort de décrire et de partager ce qu'on aperçoit dans cette aventure à travers l'écriture, la symbolisation, la ritualisation, les conversations, les dialogues et les lectures.	2. Exploration : Explorer cette question, ce problème ou cet intérêt à travers l'expérience telle qu'elle a été vécue.
L'immersion dans les régions les plus profondes de mon expérience d'enfant et d'adolescente et de jeune adulte vécue en contexte d'exil. Mais aussi dans mon expérience d'acculturation et le début de mon processus d'accommodation identitaire.	
L'incubation qui permet d'arriver à une première vision de mon expérience de sortie de mon errance identitaire et des différents aspects de cette expérience reliés entre eux. Oser les associations qui mènent à l'émergence d'une compréhension nouvelle et d'une transformation identitaire.	3. Compréhension : Clarifier,

L'illumination qui me permet de faire de nombreuses découvertes et prises de conscience successives sur mon expérience exilique et mon parcours identitaire.	intégrer, raconter, interpréter et conceptualiser les découvertes faites lors de l'exploration.
La compréhension qui aboutit sur une meilleure description, narration et interprétation de l'expérience vécue suivie d'une épuration grâce à des travaux sur l'expérience exilique et sur les troubles de l'identité chez les sujets migrants.	
La synthèse créatrice ou la production d'un texte synthèse qui ramasse les résultats essentiels de cette recherche qui porte sur mon expérience de reconstruction identitaire en contexte d'exil, texte dans lequel on parle aussi bien du potentiel créateur de l'exil que de l'épreuve qu'elle constitue.	4. Communication : Articuler ces découvertes afin de pouvoir les communiquer aux autres.

Tel qu'on peut le voir dans le tableau 1, Moustakas (1968) décline sa méthode en six étapes, à savoir : l'engagement *initial*, l'*immersion* puis l'*incubation*, suivis de l'*illumination*, de l'*explication* pour enfin arriver à la *synthèse créatrice*. Chacune de ces étapes sera décrite dans les paragraphes suivants. Il faut noter que les étapes ne sont pas mutuellement exclusives et qu'elles s'imbriquent les unes dans les autres.

L'*engagement initial* constitue la première étape de la démarche heuristique telle que formulée par Moustakas. Jean-Philippe Gauthier (2015), en s'inspirant des travaux de Moustakas et Craig présente l'*engagement initial* comme une phase au cours de laquelle :

La personne s'ouvre à l'existence, en elle, d'un thème fondamental, d'un problème qui nécessite résolution, d'une question vitale qui exige réflexion ou d'un intérêt profond. L'enjeu de cette étape, qui nécessite parfois un certain temps, consiste à plonger en soi-même afin de trouver un sujet de recherche qui passionnera suffisamment le chercheur pour lui permettre de cheminer intensément, à travers toutes les étapes subséquentes de la recherche, dans l'espoir que celle-ci lui permettra d'affronter les défis personnels, professionnels et scientifique que lui pose son existence (Gauthier, 2015, p. 68).

Une problématique singulière émergera alors de l'intérieur et le sujet chercheur tentera de formuler le plus clairement possible les réalités vécues subjectivement, tout en nommant un phénomène qui ne concerne pas que lui, et qui s'inscrit dans son contexte social (Gauthier, 2015). Le lecteur comprendra que les trois premiers chapitres de cette

recherche m'ont servi fondamentalement à faire alliance avec mon thème de recherche. En effet, pendant au moins un an et demi, il m'a fallu demeurer dans une posture d'écoute de ma question en vue de rester fidèle à la fois à mon engagement initial qui se nourrissait évidemment de ma capacité à m'immerger aussi bien dans l'expérience vécue que dans la littérature scientifique qui me permettait de mieux saisir ce que je vivais.

La deuxième étape de cette démarche, c'est donc *l'immersion*. Une phase que Gauthier définit de la manière suivante :

En alliance avec son sujet de recherche, et littéralement guidé par sa question, le chercheur laisse tout dans sa vie devenir une occasion d'explorer et d'approfondir sa recherche. Il importe pour lui, à partir de ce moment, d'être ouvert et alerte aux expériences qui lui permettraient de mieux comprendre le phénomène à l'étude (Gauthier, 2015, p. 69).

L'étape de *l'immersion* constitue en quelque sorte une plongée au cœur du thème à l'étude, qui se trouve radicalement inscrit dans l'expérience vécue par le chercheur. Cette plongée dans l'expérience tient compte à la fois des pensées, des émotions, des actions, des intuitions et des sensations. C'est cette écoute profonde de l'expérience vécue qui permettra au chercheur de commencer à mieux s'apercevoir et à mieux se nommer. C'est de cet exercice que surgiront les savoirs *tacites*. Il est donc important à cette étape, comme dans l'ensemble de la démarche d'ailleurs, de se doter des moyens pour documenter continuellement, de toutes sortes de manières, l'expérience vécue par le chercheur. Celui-ci pourra tenir des journaux, prendre des photos, enregistrer des discussions, faire des retours réflexifs, symboliques ou poétiques sur les épisodes vécus ou encore sur les actions posées, etc., sans quoi il risque de perdre la trace de ses données. Cette plongée dans l'expérience est suivie d'une période « *hors de l'eau* ». Ainsi, *l'immersion* est suivie d'une période d'*incubation*, c'est à dire d'un moment de mise à distance qui permet au chercheur de percevoir avec plus de justesse son thème de recherche.

Selon Carrier (1997, p. 35) :

L'incubation, c'est le retrait plus ou moins planifié par le chercheur de sa concentration intense sur sa question de recherche. C'est un processus par lequel

il prend un recul afin de mieux voir, de mieux comprendre ce qu'il cherche à approfondir. Si le temps d'une attention soutenue est nécessaire, il est tout aussi nécessaire de laisser mijoter le travail qui a exigé de la concentration.

De cette période nécessaire de relâchement de la concentration et de reprise de son souffle, peuvent se dévoiler des ouvertures inopinées, utiles à l'avancement du processus.

Bien que cette étape ait des airs de totale inaction, un travail subtil peut continuer de se faire dans la vie et dans l'intériorité du chercheur, sans nécessiter la totale attention de ce dernier. C'est exactement cette étape que je vivais lors de mes voyages, qui ont constitué dans le cadre de cette recherche des espaces par excellence de reconstruction identitaire. Le chapitre quatre de ce mémoire en témoigne en profondeur alors que le chapitre cinq témoignera de la phase suivante qui permettra de revenir sur l'ensemble des données en vue d'en interpréter le sens et d'en systématiser les connaissances. C'est d'ailleurs grâce à ce processus d'incubation que ma question de recherche s'est enfin reformulée d'une manière définitive.

La prochaine étape est celle de l'*illumination*. Cette période est celle où le chercheur découvre les trésors de connaissance et de prise de conscience tant espérés sur son expérience. C'est une succession de moments de révélation dans lesquels le chercheur doit impérativement être réceptif et complètement ouvert à tout ce qui pourrait apparaître à sa conscience, aussi inconnu et inattendu que cela puisse être. Comme l'affirme Gauthier (2015, p. 70), ce sont ces éléments jusqu'alors implicites, maintenant apparus à la surface de la conscience du chercheur, qui pourront ouvrir à une nouvelle compréhension du phénomène étudié. À la suite de Craig et de Moustakas, Carrier (1997, p. 36) affirme que ces moments :

Permettent de découvrir les éléments et les thèmes de l'expérience à l'étude, ouvrir la porte à de nouvelles prises de conscience, à une modification de la compréhension antérieure, à une meilleure synthèse d'une connaissance partielle, à une compréhension de l'expérience dans sa globalité, ou à la découverte d'une particularité qui était toujours présente, mais en deçà de la conscience immédiate du chercheur.

La *compréhension* vient à la suite de l'*illumination*. Gauthier (2015) décrit cette étape comme celle où le chercheur entame la description et entre dans la compréhension de ce qui a été découvert lors de l'*illumination*. Selon cet auteur, le chercheur vise à :

Mieux comprendre le phénomène qu'il expérimente au cœur de son existence, ce temps de clarification et de conceptualisation permet au chercheur de revenir sur son propre vécu de manière réflexive dans le but d'explorer toute l'étendue et la potentialité des informations nouvelles qui se sont manifestées à lui. Cette étape peut permettre au chercheur de déboucher sur de nouveaux thèmes qui lui permettront d'approfondir la compréhension de ce qu'il cherche à découvrir (2015, p. 70).

Ici, c'est surtout par l'écriture et la réécriture que la conceptualisation des expériences, des découvertes et des réflexions du chercheur s'exécute. Les constituantes signifiantes de la compréhension nouvelle de l'objet de recherche seront ainsi extraites et mises en évidence. En guise de dernière étape, on retrouve la *synthèse créatrice* qui vient boucler cette rigoureuse trajectoire de recherche compréhensive et impliquée. D'après Gauthier (2015, p.71) à la suite de Moustakas, c'est à ce moment que le chercheur doit rendre partageables et communicables les résultats obtenus et les découvertes réalisées durant son parcours. L'auteur ajoute que tout comme dans l'ensemble de la démarche heuristique :

L'aspect créatif de cette synthèse repose sur le fait que le chercheur est invité à faire appel à son cadre de référence et ainsi à s'appuyer sur ses expériences, sa sensibilité, ses points de vue, ses croyances, ses jugements, sa manière singulière d'explorer et de comprendre le phénomène étudié en vue de donner forme unique et originale à l'aboutissement de son entreprise (Gauthier, 2015, p. 71).

La démarche heuristique trouve son point de chute dans une démarche narrative de type autobiographique.

2.3.2 L'approche autobiographique en recherche-formation

Le récit de vie pour un sujet exilé n'est pas un luxe. Qu'elle soit intime ou manifestée, organisée ou lacunaire, la narration du parcours exilique lui est indispensable pour ancrer une subjectivité qui ne peut compter dans son développement sur aucun cadre discursif ou social extérieur rigide car l'itinéraire de l'exilé l'empêche de s'identifier pleinement aux repères culturels du lieu d'origine comme à ceux du lieu d'accueil. Pas de carte d'identité pour l'exilé mais une carte géographique où son itinéraire vaut pour identité.

Nouss (2015)

Puisque mes données ont été puisées sur des terrains de recherche de nature expérientielle, il me semble cohérent d'utiliser l'approche autobiographique pour soutenir ma démarche heuristique. La méthode heuristique permet de déplier efficacement un processus autobiographique. En effet, il est possible de mener une recherche heuristique seul avec soi. Cependant, faire dialoguer son expérience individuelle et personnelle avec celles des autres permet une vision plus riche du phénomène, selon Guy De Villers (1996). Par le biais de l'approche autobiographique, le chercheur veut se former et s'informer lui-même à propos de ce que son expérience vécue lui a appris et de sa capacité d'en rendre compte. Ensuite, il pourra partager cela avec un public plus large. C'est donc par le travail autobiographique que le chercheur révèle à lui-même ainsi qu'aux autres son système subjectif de construction de sens. Il ne peut, bien entendu, prétendre tenir dans son énonciation l'ensemble de la réalité ni les points de vues des autres protagonistes présents dans son récit.

De Villers parle de la notion de récit comme étant une intrigue qui se raconte principalement en faisant référence au narrateur : « C'est lui qui a la maîtrise du récit. Sujet de l'acte d'énonciation, le narrateur décide de l'orientation du questionnement qui motive, oriente et finalise la narration. C'est lui qui sélectionne dans la complexité des faits vécus, ceux qui lui paraissent les plus significatifs de son expérience singulière » (De Villers, 1996, p. 113). Le même auteur affirme qu'en cherchant à restituer des événements vécus sous forme de récit, le sujet va puiser dans les matériaux factuels et imaginaires de la

mémoire, ceux qui lui permettront le mieux de relater son histoire, tout en faisant ressortir une certaine présentation de soi.

Si le récit de vie est un support d'élaboration de l'expérience, il est aussi un support de construction identitaire (De Villers, 2006). Selon Rugira (1995), l'exercice autobiographique demande au chercheur :

De faire des allers-retours dans le temps, entre un futur incertain et un passé perdu. Il implique surtout la capacité d'habiter son présent, d'aller à la rencontre de soi, de celui que l'on fut, de celui que l'on s'imaginait être, mais surtout de cet autre qui advient. [...] L'histoire de vie est effectivement un outil efficace de transformation, ou pour mieux l'exprimer, d'autoformation. (Rugira, 1995, p. 35-36)

Dans cette même lignée, le travail autobiographique est perçu comme un outil de construction identitaire par Pierre Dominicé (2002, p. 240), qui avance que : « Le sujet confronté à lui-même, à autrui comme à la société qui l'environne, mène une quête identitaire difficile et qui correspond bien à l'invention biographique du sujet qui cherche à tirer parti des apprentissages contraints et voulus de sa vie. »

Jeanne-Marie Rugira (2000, p. 59) affirme par ailleurs que l'objectif de l'autobiographie serait de devenir fils ou fille de son œuvre, de participer à une procréation par l'écriture. Le courant des histoires de vie en formation émet ainsi l'hypothèse selon laquelle le travail biographique en recherche et en formation permet de mettre en lien le passé qui a construit le sujet-chercheur, s'autoformant avec ses représentations actuelles. Cette méthode de recherche autorise donc le sujet qui se forme avec et par sa recherche à se redéfinir un projet de formation susceptible de répondre aux nécessités propres à sa vie. Comme le soulignent Cockx, Gallez et De Villers (1986, p. 57), le chercheur en formation : « en se réappropriant son histoire, [...] se réapproprie aussi son identité et son pouvoir de formation. »

Danielle Desmarais et Louise Simon (2007) affirment quant à elles que l'expérience pratique démontre que l'approche autobiographique participe à la construction toujours en évolution de l'identité personnelle et professionnelle, sans oublier le développement

incontournable des capacités d'adaptation et d'intégration. Le recours à l'approche autobiographique pour accompagner des processus de reconstruction identitaire des personnes immigrantes s'avère alors d'une grande pertinence.

Desmarais et Simon (2007, p. 356) rappellent que leur expérience

[...] démontre clairement que la voie heuristique empruntée peut conduire à la fois vers une production de connaissances de même qu'à des prises de conscience importantes pouvant transformer les sujets chercheurs tant dans leurs représentations que dans leurs comportements individuels et collectifs.

2.3.3 Terrain de recherche

Ma recherche se déploie sur quatre terrains issus de mon expérience, à partir desquels mes données ont été produites. Mon expérience de migration et d'exil est mon premier terrain de recherche. Elle inclut mon enfance au Rwanda, l'expérience de la guerre et de l'immigration, autant d'expériences qui ont provoqué chez moi des cassures identitaires et qui ont exigé par la suite une reconstruction. Mon parcours de formation est mon deuxième terrain de recherche. On y retrouve l'expérience vécue du début à la fin de ce projet de maîtrise transformateur. Mon troisième terrain de recherche se trouve dans quelques expériences de voyages parmi lesquelles j'ai trouvé des pistes de reconstruction, sur mon chemin de quête identitaire. Finalement mon quatrième terrain est mon expérience professionnelle, qui fut le socle de mon renouvellement professionnel.

2.3.4 Outil de recueil de données : le journal d'itinérance

*Il ne faut pas toujours écrire ni toujours lire [...].
Il faut tempérer la lecture par l'écriture, et
réciproquement, de telle sorte que la composition
écrite mette en corps (corpus) ce que la lecture a
recueilli.*

Michel Foucault (1966)

Dès le premier cours de maîtrise, les formateurs nous ont fortement encouragé à débiter la tenue d'un journal de recherche dans lequel nous étions invités à noter régulièrement nos réflexions, nos apprentissages, nos émotions, nos observations et les premiers tâtonnements de notre problématisation. Ce journal de recherche n'avait pas pour vocation d'être un outil de travail utile seulement pour ce premier cours, mais bien un instrument de recherche dans lequel nous allions consigner nos données de recherche tout au long de notre parcours à la maîtrise. Pour ma part, j'ai tenu un journal de recherche informatisé qui contenait plusieurs types de données, comme par exemple, des réflexions personnelles, des fiches de lecture, des extraits de récits de vie, des récits de voyage, des récits de pratique professionnelle, des enregistrements audio captés pendant les cours, ainsi que des photos illustrant des moments-clés et des rencontres marquantes de mon parcours.

Bien que je n'aie pas suivi une structure en particulier pour la tenue de mon journal, j'ai tout de même petit à petit érigé un outil inspiré du *journal d'itinérance*, tel que présenté par Barbier (1997). Selon cet auteur, ce type de journal a comme fonction de définir les contours de nos itinéraires en constituant un espace privilégié pour consigner nos expériences. À l'instar de Barbier, Rugira (2004) explique que le journal d'itinérance est : « Un carnet de route dans lequel le chercheur écrit ce qu'il ressent, ce qu'il pense, ce qu'il médite, ce qu'il poétise, ce qu'il retient d'une lecture, d'une théorie, d'une conversation ou encore d'une correspondance » (Rugira, 2004, p. 113). D'après René Barbier, le journal d'itinérance est un journal de recherche dans la mesure où il représente bien un outil méthodologique d'investigation et qu'il permet au chercheur de consigner de jour en jour l'appropriation et la mise en œuvre d'une problématique centrale.

« Le journal d'itinérance, concrètement, se compose de trois phases (voir *figure 10*) : *un journal-brouillon; un journal élaboré; et un journal commenté*» (Barbier, 1997, p. 270).

J'ai donc commencé par tenir un journal-brouillon qui devait m'accompagner dans cette recherche dès le début de mon investigation. Les pensées, les lectures ainsi que les conversations que j'entretenais avec d'autres y figuraient systématiquement. Tenir mon journal brouillon me permettait donc de soutenir mes différents mouvements de problématisation.



Figure 10 : Les différentes étapes du journal d'itinérance selon Barbier (1997)

Le chercheur tient son journal d'itinérance quotidiennement sous la forme d'un *journal-brouillon* dans lequel il écrit tout ce qu'il a envie de noter dans le feu de l'action ou dans la sérénité de la contemplation. [...] Il s'efforce de consigner ce qui lui semble important dans sa vie reliée à celle d'autrui. (Barbier, 1997, p. 270)

Pour Barbier (1997), le *journal-brouillon* est un ensemble de références multiples qui comprend : des événements, des réflexions, des commentaires scientifiques ou philosophiques, des rêveries et des rêves, des désirs, des poèmes, des lectures, des paroles

entendues, des réactions affectives (colère, haine, amour, envie, crainte, angoisse, solitude etc.). C'est un document qui permet de produire des données de recherche à la première personne. Il s'écrit régulièrement, au mieux quotidiennement et chronologiquement. Cependant, il comprend déjà « des événements, des souvenirs, qui peuvent remonter à plusieurs mois voire même plusieurs années, par des phénomènes d'échos, de retentissements avec des faits du présent » (Barbier, 1997, p. 271).

Toujours à la suite de Barbier (1997) et Rugira (2004), Gauthier (2015) précise que c'est à partir de *son journal brouillon* que le sujet chercheur peut entamer une première boucle interprétative en rédigeant *son journal élaboré* pour rendre son propos intelligible et partageable. Il entre alors en relation avec ses données dans une attitude d'ouverture, habité du désir de capter les expériences les plus significantes, de les déplier, de les expliciter et de les laisser parler tout en informant ses lecteurs. Barbier (1997) décrit par ailleurs son travail de chercheur analyste et écrivain qui œuvre à la production et à une première interprétation de ses données en ces termes :

J'organise la structure de mon écrit comme je l'entends et je peux modifier complètement la chronologie des faits. Je n'hésite jamais à insérer, à ce moment, des commentaires scientifiques, philosophiques ou poétiques trouvés dans des ouvrages ou improvisés par moi-même. J'ai envie que mon lecteur ressente à la fois l'ordre et le désordre, le silence et le bruit, la nuit et le jour, la haine et l'amour, l'action et la contemplation, la rationalité et l'irrationalité, la naissance et la mort de toute existence. (Barbier, 1997, p. 271)

C'est à cette étape que j'ai opéré des boucles successives de relectures de mes données et que j'ai pu passer à la rédaction des premiers récits qui devaient figurer dans ce mémoire. Ce premier mouvement à la fois narratif et interprétatif, m'a permis de constituer des premiers textes cohérents qui me donnaient l'impression de me construire au fur et à mesure que je les construisais. Au bout de cette séquence, j'ai commencé la *phase du journal commenté*. Une étape qui me semble cruciale dans la mesure où c'est elle qui assure « la condition dialogique et intersubjective à l'ensemble de la démarche de recherche », comme le rappelle Gauthier (2015). Selon Barbier (1997), c'est au moment du *journal commenté* que le chercheur doit penser à ouvrir un cercle dialogique en vue de commencer

à partager avec d'autres les traces de sens issues de sa démarche heuristique. Gauthier (2015) conseille alors au chercheur de donner à lire des fragments de son journal élaboré à un groupe d'alliés qui deviendront à cette occasion des participants actifs à sa démarche heuristique. Pour ma part, cette étape a été facile car dans la maîtrise en étude des pratiques psychosociales, on travaille en groupe. La cohorte devient alors une communauté apprenante comme le propose Rugira (2016). Nous avons donc des alliés et nous nous lisons tout en commentant mutuellement dans une dynamique qui privilégie l'herméneutique dialogique.

2.3.5 Analyse en mode écriture

L'écriture n'est pas uniquement un moyen de communication, ou même une activité de consignation, mais un acte créateur. Par elle, le sens tout à la fois se dépose et s'expose.

Paillé et Mucchielli (2008, p. 127)

Les travaux de Paillé et Mucchielli (2008) portant sur l'analyse qualitative en sciences humaines et sociales présentent en détails différentes modalités d'analyse des données de recherche qualitative. Pour ces méthodologues, l'écriture peut à elle seule tenir lieu de stratégie d'analyse tout au long de l'activité de recherche. Ils proposent aux jeunes chercheurs de s'immerger dans leur corpus de données, en vue d'en saisir le sens et de se laisser eux-mêmes transformer par la relation avec leurs données. L'écriture devient ainsi un processus à la fois créateur et transformateur. Les mêmes auteurs affirment que l'interprétation de données en mode écriture constitue une manière d'entretenir une relation intime et plus fine avec ses données, en vue de capter de manière plus engagée le sens caché des réalités vécues qui tentent de se donner à travers la sensibilité propre au chercheur. Puisque l'écriture se déploie sous forme d'un flux, elle supporte la confiance et donne lieu à une interprétation féconde, vivante et créatrice. Sa fluidité et sa malléabilité permettent au chercheur herméneute d'embrasser les bordures parfois incertaines de la réalité à l'étude.

Le chercheur peut ainsi se permettre « d'emprunter des voies d'interprétation incertaines, de poser et de résoudre des contradictions, bref de faire écho à la complexité des situations et des événements » (Paillé et Mucchielli, 2008, p. 127). Une telle démarche d'interprétation de données se fait en continu et accompagne l'ensemble de la démarche heuristique dont elle épouse la logique et la cohérence. Le chercheur se trouve continuellement dans un processus de recueil de données et d'interprétation, ce qui lui permet de s'appuyer sur ses dernières compréhensions en vue d'orienter les actions à venir. Paillé et Mucchielli (2008, p. 50) avancent par ailleurs qu'il ne saurait y avoir : « ni pour les acteurs, ni pour le chercheur, ni éventuellement pour le lecteur, de rapport univoque », de sens unique, fermé, direct, objectif et généralisable à donner au phénomène étudié. Ce type d'interprétation est toujours contextuel et local et donne à voir une réalité partielle, évolutive et inachevée.

En ce qui me concerne, j'ai eu à revisiter plusieurs fois mes données tout au long de ma démarche de recherche. Ces retours réflexifs sur mon matériau de recherche aboutissaient plus souvent qu'autrement à une reformulation écrite à la lumière de la compréhension du moment de mon thème de recherche. Pour finalement procéder à la rédaction de mon mémoire, je suis revenue sur mes différentes synthèses en vue de procéder à une dernière écriture interprétative éclairée par les auteurs. J'avais le désir de « faire surgir le sens, de donner à voir ce qui peut être vu, de débusquer le non-dit ou l'implicite, de rapprocher ou d'opposer des logiques, de retracer des lignes de force. » comme le proposent Paillé et Mucchielli (2008, p. 130). J'espérais également identifier les axes capitaux et les grandes lignes qui organisent le sens et la cohérence de mon texte, qui sont susceptibles de me permettre de mieux comprendre ce que je cherchais à savoir.

Il me semble important de préciser ici que ce mémoire a été écrit dans plusieurs étapes différentes et dans des cohérences multiples. Mon journal d'itinérance m'a d'abord servi comme espace de problématisation. J'ai donc pu approfondir l'étape initiale de cette recherche et faire une première ébauche de ma problématique. Dans un deuxième temps, toujours grâce à mon journal qui me servait d'espace central de production de données, j'ai

pu entrer dans la deuxième phase de cette recherche, conjuguant écriture et dialogue sur mes textes et lectures. J'ai ainsi pu clarifier les concepts-clés au cœur de ma recherche et établir une cohérence entre ma question de recherche, mon cadre de référence et mes orientations épistémologiques et méthodologiques. Encore une fois, cette partie a été faite dans de multiples mouvements interprétatifs avant d'aboutir sur une première ébauche de mon deuxième chapitre. La deuxième partie de cette démarche à savoir l'exploration comprenait également mon troisième chapitre, que j'ai intitulé *récit de migration*. Les premières bribes de ce récit ont été consignées dans mon journal de chercheuse dès le début de ma maîtrise. Les autres ont été rédigés dans les différents cours de type méthodologique que j'ai suivi à la maîtrise et qui constituaient des espaces privilégiés de production de données. Je parle ici du cours d'autobiographie, de praxéologie ou encore d'entretien d'explicitation. À la sortie de ces cours, j'ai tenté de réunir l'essentiel de mes données dans un récit qui traçait mon parcours migratoire initial.

C'est seulement à la fin de ce premier récit que je me suis rendu compte que j'avais besoin d'expériences nouvelles pour accompagner mon processus de reconstruction identitaire. Je venais de comprendre également qu'au-delà des enjeux de langue que j'avais déjà identifiés, il y avait aussi dans mon histoire des enjeux de relation, d'appartenance et de territoire. C'est ainsi que j'ai pris l'initiative de répondre positivement à une invitation de faire avec des amis d'ici la traversée de mon pays d'accueil et que j'ai commencé à rêver d'un retour au pays natal. À l'instar d'Aimé Césaire (1994), j'ai tenu rigoureusement un journal de voyage. J'y consignais ce que je vivais, ce que je découvrais, ce que j'observais et ce que je ressentais. Parfois, je n'avais pas de mots, je me contentais de prendre des photos, d'enregistrer quelques scènes du quotidien au Rwanda ou de me faire photographier dans des lieux et dans des moments signifiants. Je savais que je pourrais y revenir lors de mon écriture. À mon retour de mon deuxième voyage au Rwanda, j'ai revisité mes textes, mes enregistrements, mes photos et j'ai construit un nouveau récit de cette tranche de ma vie. Je l'ai intitulé *récit de transformation*. Contrairement à mon autre récit, j'ai tenu à en faire un récit continu qui n'intègre pas beaucoup d'auteurs car j'avais l'intention d'y revenir à l'étape de compréhension. Ce récit n'a pas la même saveur que le précédent, mais

j'ai voulu garder cette différence de ton, car elle témoigne justement de la transformation de mon monde intérieur et de la recherche de ma voie unifiée. La dernière tranche de ma démarche était interprétative. Je suis revenue sur l'ensemble de mes données dans une visée compréhensive et j'ai tenté d'en faire une analyse interprétative transversale à la recherche de réponses en lien avec mes objectifs de recherche. Cette étape devait clore mon processus de rédaction de ce mémoire.

PARTIE II : EXPLORATION

À cette étape-ci, j'aimerais expliciter comment ma question de recherche a constitué, pour moi, un moteur puissant d'action et d'avancement dans ma vie personnelle et professionnelle et comment petit à petit, la plongée au cœur de cette question m'a dirigée vers une reconstruction identitaire et un renouvellement de mes pratiques. Comme l'expose Craig (1978) en se référant à Polanyi (1951) et Rogers (1970) lorsqu'il parle de l'*exploration* en tant que deuxième étape de la démarche heuristique, j'ai dû m'immerger radicalement, impérativement et parfois douloureusement au cœur de ma question de recherche : « À cette étape, l'individu désire cerner le problème d'aussi près que possible, s'immerger dans la situation, s'en imbibant afin de pouvoir en saisir toute la complexité » (Craig, 1978, p. 181). C'est en naviguant entre l'écriture de récits, la lecture et l'action ponctuée de quelques prises de risques que j'ai avancé dans cette aventure exploratoire.

Cette partie est donc constituée de deux chapitres : le premier, le « récit de migration », présente mon expérience migratoire. Ce récit part de mon enfance bien avant l'exil, jusqu'au début de l'âge adulte. On pourra y percevoir les signes de mon processus d'acculturation et de transformation identitaire. Le second chapitre, le « récit de transformation », raconte mon parcours de reconstruction identitaire à travers des expériences personnelles, familiales et professionnelles. Des expériences de voyage, plus spécifiquement celles portant sur le retour sur le continent africain sont au cœur de ce chapitre. Le récit de mon retour au pays natal qui sera présenté ici constitue à mes yeux le point d'orgue de mon rapatriement identitaire et de l'actualisation de ma vie personnelle et familiale ainsi que de mon engagement professionnel et citoyen.

CHAPITRE III

RÉCIT DE MIGRATION

Ce qu'il me faudra comprendre : « c'est mon appartenance à une génération de Subsahariens suffisamment bien dans leur peau et assez matures pour se sentir capables d'explorer les zones les plus ténébreuses de leur expérience ».

Léonora Miano (2012)

INTRODUCTION

La question qui traverse cette étude porte sur les transformations identitaires en contexte migratoire. À l'instar de l'inspirante écrivaine franco-camerounaise Léonora Miano (2012), les textes que je désire produire dans le cadre de ce mémoire, ne sont ni une plainte, ni un réquisitoire, mais le témoignage d'un amour exigeant vis-à-vis de moi-même, de ma famille, de mon peuple, de l'Afrique subsaharienne et de toute cette humanité nôtre engagée dans une marche éprouvante et courageuse.

Ils sont un appel à la compréhension de soi-même, de l'acceptation de la responsabilité individuelle et collective comme premier levier pour se hisser vers une liberté pleine et entière. Ils sont également une exhortation à un travail de mémoire qui tarde à se mettre en place sur le continent africain, à la recreation d'un lien avec les afrodescendants [éparpillés un peu partout sur la planète]. Ce que je considère comme une des premières étapes vers la réhabilitation d'une conscience de soi actuellement assez dégradée en Afrique Subsaharienne. (Miano, 2012, p. 6)

Bien que je mène une recherche à la première personne, il m'a semblé évident dès le début de ma recherche que si la question migratoire est au cœur de ma vie et de mon histoire, elle dépasse de loin ma vie personnelle, celle de ma famille et concerne également

la grande histoire de l'humanité. En effet, l'histoire nous enseigne que la configuration actuelle de notre humanité s'est construite sur une série de migrations. Depuis toujours, les humains se déplacent pour différentes raisons et par différents moyens. Depuis le début de la présente décennie, l'Europe, ancienne conquérante du monde entier, connaît une des plus importantes crises migratoires de son histoire contemporaine. Les gens partent de partout et sont prêts à risquer leur vie pour échapper aux oppressions politiques, aux catastrophes écologiques, aux guerres ou encore aux crises économiques. Ils se déplacent aussi pour des raisons académiques, professionnelles ou encore de « regroupement familial ». Précisons ici que « Citoyenneté et Immigration Canada offre la possibilité aux citoyens et résidents permanents qui ont des membres de la famille à l'extérieur du pays de les faire venir, à l'aide du programme de regroupement familial »³.

Ma vie, comme celle de ma famille, participe donc de ces grands mouvements planétaires. Ainsi, je me suis retrouvée sur les voies de l'exil dès mon jeune âge en fuyant la guerre. J'ai parcouru avec d'autres membres de ma famille un long chemin migratoire qui est passé par plus d'un pays avant d'aboutir à Rimouski pour y rejoindre ma mère qui s'était elle-même exilée pour des raisons académiques.

Le présent chapitre raconte donc mon itinéraire migratoire, une aventure de longue haleine qui a commencé par l'exil de ma mère et la nécessité pour l'ensemble de notre famille de fuir le pays à l'occasion de la guerre du Rwanda. Ce chapitre éclairera donc mon processus de reconfiguration identitaire, en racontant mon expérience de la rencontre de multiples espaces géographiques, psychiques et culturels. Cette juxtaposition d'expériences, d'imaginaires et de signes culturels issus de ma culture d'origine et de ma terre d'accueil a été un terreau fertile d'acculturation et de reconstruction identitaire. Il faut dire que ce sont de bien riches et éprouvantes expériences qu'on traverse à gros prix psychologique. Ce texte témoigne donc d'un chemin de résilience, comme un parcours de désintégration et de reconstruction.

³ Consulté en ligne : <https://www.canadavisa.com/fr/canadian-family-sponsorship-visa.html>

3.1 L'APPEL DE L'AILLEURS

Il n'est rien de plus encombrant ni de plus aliénant qu'une image de soi et de sa place dans le monde qui se nourrit des désirs et du discours des autres.

Aminata Traoré (2002)

Mon parcours migratoire, bien qu'initié par des événements inattendus occasionnés par la guerre qui s'est abattue sur notre pays, semblait répondre à un fantasme d'enfant. En effet, déjà toute petite, j'avais un appel de l'ailleurs. Un ailleurs que je ne connaissais guère, mais que je prenais un malin plaisir à imaginer, alimentée par les récits de voyages de mes parents ainsi que quelques films occidentaux que j'avais eu la chance de voir. Ce rêve, je le partageais avec mes jeunes amis et on le nourrissait par nos conversations. Pour nous, l'ailleurs était un territoire lointain où des gens à la peau blanche parlaient français. Ces gens étaient riches de biens matériels et étaient à l'avant-garde de la technologie. Ils demeuraient dans d'énormes maisons toutes plus luxueuses les unes que les autres et cohabitaient avec des chiens et des chats à l'intérieur de la maison, ce que je trouvais d'ailleurs fort farfelu. Ils avaient de grandes antennes paraboliques et pouvaient regarder des centaines de chaînes de télévision.

Cet appel de l'ailleurs, en particulier de l'Occident, témoignait à mon insu d'un lourd héritage psychologique de l'expérience coloniale qu'avaient connu bien avant ma naissance mon pays natal comme tout le reste du continent africain. Il y avait, bien ancrée dans notre inconscient collectif de subsahariens comme dans mon imaginaire de petite fille d'Afrique des grands lacs, cette idée bien triste que tout ce qui est beau et désirable venait certainement d'ailleurs.

D'après Carl Gustav Jung (1996), il est clair qu'en plus de notre conscience immédiate, il existe un autre système psychique de nature collective et impersonnelle qui traverse tous les individus au sein d'une même culture. L'inconscient collectif n'est donc pas un construit individuel dans la mesure où il est hérité. Il est composé d'archétypes, qui

sont des formes préexistantes qui agissent comme des métaphores donnant sens aux choses, aux expériences et aux contenus psychiques. » J'étais encore si jeune et j'avais déjà intégré que ce qui était réellement digne d'intérêt ne pouvait parvenir que de cette Europe digne de respect et source de toute connaissance. Cet imaginaire d'enfant s'est forgé dans un environnement postcolonial, dans un inconscient collectif de colonisés, au sein d'une société qui associait plus souvent qu'autrement le bien, le beau et l'évolué à la culture du colonisateur et le moins bien, le honteux et le rétrograde à nos peuples aux imaginaires violés et aux cultures bafouées de pays colonisés et dominés.

Le mépris de moi-même, des miens, de notre culture et de tout ce que produisait ma terre d'origine s'était immiscé dans ma psyché sans que je ne le sache. Comme dirait Léonora Miano (2012), nos aînés l'avaient semé dans l'air que nous viendrons respirer après eux. J'étais donc déjà bien inscrite dans ce complexe africain que décrivait si bien Frantz Fanon (1952) dans son légendaire livre *Peau noire masque blanc*, lorsqu'il affirmait vouloir aider le peuple noir à se libérer de l'arsenal complexe qui a germé dans son esprit dans le contexte colonial. Dans le même ordre d'idées, le Dr. Phillip W. Rosemann (1998), professeur de philosophie à l'université de Dallas, affirme qu'il plane un énorme nuage d'aliénation collective sur le continent africain, en raison des siècles d'esclavage et de colonisation.

Nul doute que l'Afrique, ses gens et ses cultures n'aient été marginalisés par l'Occident, nul doute que l'Afrique (surtout l'Afrique Noire) ne fût pendant longtemps conçue comme l'absolument « autre » de l'Ouest : un continent sans culture et civilisation, habité de sauvages sous-humains. La tragédie de l'Afrique, c'est que cette conception ne lui est pas restée extérieure, mais l'a envahie avec les colonisateurs et esclavagistes blancs, non sans marquer profondément la population indigène elle-même. Ainsi l'histoire a-t-elle forcé les Africains à tenter de se penser et de se comprendre à partir d'une situation de marginalisation et d'oppression, c'est-à-dire à partir d'une situation où ils n'étaient que les « autres » des Blancs. (Rosemann, 1998, p. 86)

Cette histoire sombre du continent a laissé des traces profondes dans l'imaginaire des populations qui se transmettent de génération en génération. Encore aujourd'hui, l'Afrique peine à se sortir des étiquettes et des catégories imposées par des influences extérieures à

elle, en l'occurrence l'Occident. Les Africains sont alors enchaînés dans une logique aliénante transmise par les colons et les esclavagistes qui les ont jugés défavorablement, sous-estimés et souvent déshumanisés. Se penser en dehors de ces paramètres est alors un défi de taille pour les fils et les filles du continent noir. Je peux voir aujourd'hui que je viens de cette histoire et que ma quête identitaire ne peut pas faire l'économie de regarder en face cette aliénation dont parlent Fanon, Rosemann et bien d'autres.

Je comprends mieux cette idéalisation systématique de l'autre et de l'ailleurs, en l'occurrence de l'homme blanc, de sa langue, de sa culture et de son territoire ainsi que du désir de s'en rapprocher qui pousse encore aujourd'hui, pour des raisons diverses, les enfants de mon continent à braver la mort dans les traversées risquées du désert du Sahara comme de la Méditerranée. J'y perçois surtout avec beaucoup de tristesse une sous-estimation systématique de nous, de nos peuples, de nos cultures, de notre couleur de peau, de nos langues, de nos pays et de notre continent, qui témoigne de cette même aliénation.

3.2 AVANT L'EXIL : HABITER SA TERRE ET SA LANGUE

Pourquoi écrire les langues africaines ? dira-t-on. Parce qu'elles seules peuvent permettre, en tant qu'instrument de médiation, de pénétrer l'âme réelle de l'Afrique.

Amadou Hampate Bâ (1972)

Je me souviens que mes parents avaient fait le choix de ne pas avoir de télévision à la maison. Sans télévision, nul autre choix que de passer mes temps libres dehors à jouer et à rêvasser avec les amis du quartier et à écouter des histoires, des contes et des proverbes de mon pays qui ont bercé ma tendre enfance. Étant née et vivant au Rwanda à l'époque, je ne connaissais que deux villes de mon pays : Kigali, ma ville de résidence et Butare ma ville de naissance. Le Rwanda était le seul pays Africain que je connaissais.

J'avais entendu parler du Burundi voisin, terre des Burundais qui me faisaient bien rire avec leur accent kinyarwanda⁴ original. En fait, ils parlaient le kirundi⁵,

⁴ Langue nationale du Rwanda.

⁵ Langue nationale du Burundi.

une autre langue très ressemblante à ma langue maternelle. Je parlais donc le kinyarwanda et comprenait le kirundi en croyant que c'était exactement la même langue, avec quelques sonorités différentes. À Kigali, j'ai fréquenté des écoles primaires publiques qui dispensaient l'enseignement en kinyarwanda. Une fois, en 4^e année, il était prévu au programme l'enseignement du français. J'ai passé mes deux premières années du primaire dans ces écoles et j'excelsais dans les cours de kinyarwanda. Malgré l'amour que j'avais pour ma langue maternelle, j'avais une impatience quasi insupportable d'arriver en 4^e année pour enfin apprendre le français et parler comme les gens de cet ailleurs dont un jour j'allais franchir les frontières. Je vouais d'ailleurs une admiration et une certaine envie envers les enfants rwandais, qui fréquentaient l'école privée internationale et qui savaient aisément s'exprimer en français. Je les trouvais fort sophistiqués et plus brillants que nous, simples rwandophones. Avec mes amis du quartier, nous adorions jouer à « Tuvuge igifaransa ». Ma mère qui parlait très bien cette langue nous posait des questions de vocabulaire en français et celui ou celle qui cumulait le meilleur score de bonnes réponses gagnait le jeu. J'avais le plaisir de remporter la joute très souvent, même contre des grands de 4^e, 5^e ou 6^e année, alors que je n'étais qu'en 1^{ère} année du primaire. J'ai demandé un jour à mes parents si nous pouvions aller dans ces pays, là où il faisait tellement froid que les gens en étaient décolorés. Mes parents m'avaient répondu qu'ils pensaient aller vivre dans un de ces pays pour une année ou deux avec mon petit frère et moi. Quelle ne fut pas ma joie d'apprendre qu'enfin, mon rêve allait se réaliser : celui de prendre l'avion pour aller visiter un pays du Nord ! Je ne savais pas quand ce projet allait se concrétiser, mais je commençais déjà à me préparer en organisant des compétitions quotidiennes de « Tuvuge igifaransa » dans la cour arrière de notre maison. Pour me soutenir, mes parents m'ont inscrite à des cours de français à raison d'une demi-journée par semaine, pendant environ deux mois. Je ne pouvais alors rien demander de mieux : j'avais la chance de suivre des cours de français sans devoir attendre d'arriver en 4^e année du primaire. (Marie-Ange Niwemugeni, *Journal de recherche*, 2012)

Même dans mon rapport aux langues, je constate qu'étant enfant, le désir d'apprendre et de maîtriser le français, une langue arrivée au Rwanda avec la colonisation belge, dépassait presque la fierté de parler et de comprendre la langue de mes ancêtres. Au pays, tous les Rwandais parlaient kinyarwanda, il n'y avait donc rien d'exceptionnel en soi.

L'enfant rwandophone unilingue que j'étais pensait donc qu'elle avait intérêt à ajouter une corde à son arc en devenant aussi francophone et ainsi passer au rang des gens les plus brillants et les plus évolués de la société rwandaise de son époque. Je considérais

⁶ Traduction kinyarwanda de : parlons français.

d'ailleurs mes parents comme faisant partie de cette catégorie privilégiée de Rwandais, puisqu'ils parlaient français et fréquentaient des blancs dans le cadre de leurs emplois respectifs.

Mon apprentissage du kinyarwanda s'est fait naturellement dès la petite enfance puisque c'était la langue d'usage au quotidien. J'ai commencé à apprendre à lire et à écrire le kinyarwanda à la maison, avant d'entrer à l'école primaire. Déjà en première année, j'avais une longueur d'avance et une facilité en lecture et en écriture. Le fait d'avoir été scolarisée initialement en kinyarwanda a eu l'avantage de renforcer mon identité de Rwandaise et de susciter une fierté grandissante de parler, comprendre, lire et écrire le kinyarwanda. À l'école, je réalisais que ma langue maternelle était complexe et apprendre les bases de sa structure, sa grammaire, ses proverbes et sa poésie me réjouissait. J'apprenais à penser et à réfléchir en kinyarwanda. Je découvrais, même en si bas âge, que la langue de mes ancêtres était magnifique, poétique, puissante et intellectuellement stimulante ! À la maison, j'entendais les adultes vanter les subtilités de notre langue. Je désirais tout de même apprendre le français, surtout que mes parents parlaient entre eux en français, lorsqu'ils ne voulaient pas qu'on les comprenne ou encore quand ils avaient des visiteurs étrangers. Je regrettais de ne pas pouvoir les comprendre et de ne pas savoir parler cette langue qui me semblait si raffinée. Cependant, malgré ma hâte d'apprendre la langue française, ma langue maternelle gagnait en valeur à mes yeux. Mes parents disaient que parler sa langue jouait un rôle important dans la construction identitaire et dans l'estime que l'on accorde à ses origines.

À cet égard, Michael Byram (2006) affirme que :

Les langues sont des symboles d'identité; elles sont utilisées par leurs locuteurs pour marquer leurs identités. Les individus s'en servent aussi pour catégoriser leurs pairs en fonction de la langue qu'ils parlent. Chaque être humain appartient à plusieurs groupes sociaux et possède de nombreuses identités sociales. Chaque groupe possède sa propre langue ou variété de langue. [...] Le fait de parler cette langue / variété de langue / ce jargon donne le sentiment d'appartenir à ce groupe. Souvent, il existe un lien particulièrement fort entre la langue et le sentiment d'appartenance à un groupe – ou une identité nationale. (Byram, 2006, p. 5)

Byram (2006) mentionne également que parfois les langues nationales constituent des matières académiques à l'école, mais aussi les langues d'enseignement pour d'autres disciplines scolaires. Pour les enfants dont la langue nationale diffère de leur langue maternelle se présente l'obligation d'apprendre une nouvelle langue (lecture, écriture, communication orale). Dans certains cas, on peut retrouver dans cette situation un encouragement plus ou moins nommé clairement à délaisser complètement la langue parlée en famille. En n'étudiant pas leur langue maternelle qui est fortement liée à l'identité, les enfants risquent alors de voir l'identité sociale construite dans le nid familial affaiblie ou pire, oubliée. C'est exactement ce qui est arrivé à la génération de mes parents et de mes grands-parents dans le système scolaire colonial et postcolonial qui valorisait l'enseignement du français au détriment de l'enseignement des langues nationales. Ainsi l'école, par le biais des pensionnats, a été pour ces générations d'Africains, un espace d'instruction certes, mais aussi d'acculturation, d'aliénation identitaire, d'éloignement de soi, des siens et de sa culture d'origine. Une expérience que nos parents et nos grands-parents partagent avec les enfants qui grandissent en terre d'exil et qui sont scolarisés dans des langues et dans des codes culturels sensiblement éloignés de ceux qui sont utilisés dans l'environnement familial des enfants.

Il est fort intéressant pour moi de constater que j'ai eu le temps de baigner dans ma langue maternelle, dans ses nuances, sa poésie et sa vision du monde, notamment par une scolarisation initiale, bien avant de me mettre à l'apprentissage du français. C'est seulement à l'âge adulte que je me rendrai compte à quel point ces années ont été déterminantes dans ma construction identitaire. Elles m'ont donné des ancrages et une colonne vertébrale qui me seront utiles bien plus tard contre toute attente.

Pour ma part, la question de la place de ma langue maternelle ou plutôt de sa perte va réapparaître plus tard avec l'expérience migratoire sur fond de guerre fratricide. Mon arrivée au Québec a exigé une accélération de l'apprentissage du français et différents événements que je présenterai plus loin m'ont conduit à l'oubli soudain de ma langue maternelle. Après maints efforts, ma mère a renoncé à me faire parler en kinyarwanda. Je

crois que j'ai vécu là une rupture identitaire que je crois être à la source de ce que je vivrai plus tard comme une insécurité ontologique et une « errance identitaire ».

3.3 PARTIR N'EST-CE PAS MOURIR UN PEU ?⁷

Cela n'est pas facile d'abandonner son milieu, sa famille, ses amis et connaissances pour aller vivre ailleurs. Dans la perception de certains pays en Afrique noire, la séparation d'avec une personne que l'on aime pour une raison ou une autre est toujours vécue difficilement comme s'il s'agissait de la mort.

Mwako-Ngongo (2013)

Un jour, j'ai appris que ma mère avait obtenu une bourse pour aller étudier au Québec, pour huit mois. Ce fut une nouvelle qui a suscité des réactions ambigües à l'intérieur de moi. J'étais fière que ma mère réalise mon rêve avant moi, mais je ne pouvais m'imaginer vivre autant de mois sans elle à mes côtés. C'était un déchirement empreint de culpabilité de ne pas être totalement en mesure de me réjouir pour elle. J'étais bien heureuse de rester avec mon père et mon frère, mais je me demandais ce que devenait un enfant sans mère, surtout une petite fille qui devait demeurer avec des garçons. Je n'étais pas toute seule, en plus de mon père, on avait une nounou qui restait depuis longtemps avec nous à la maison. Ma tante, une grand-tante et mes grands-parents paternels ne vivaient pas trop loin de nous non plus. En principe nous étions bien entourés par la famille, les amis et en sécurité. Je savais bien que ma mère allait revenir, mais tout de même, j'avais le sentiment que ma vie basculait dans un inconnu inquiétant.

Je n'avais que sept ans. Ma mère avait fait son possible pour nous préparer à son départ. On en parlait depuis longtemps. Tant que l'heure du départ n'avait pas encore sonné, ça pouvait aller. Le jour de son départ, j'ai eu le sentiment que la terre se dérobaît sous mes pieds, je me sentais à la fois abandonnée et responsable de la remplacer, du moins auprès de mon petit frère de trois ans. Je l'ai laissée partir, en espérant profondément que le

⁷ Titre inspiré du poème « Rondel de l'adieu » d'Edmond Haraucourt (1891).

temps passe vite. Dans mon scénario idéal, elle allait revenir et nous amener, mon père, mon frère et moi, avec elle au Canada, à l'occasion de mon anniversaire de huit ans ! Je continuais de suivre mes cours de français pour me préparer au retour de ma mère et à notre éventuel voyage familial au Canada.

Bien que je désirais plus que tout rejoindre ma mère au Canada, je ne voulais pas y demeurer trop longtemps par peur de « décolorer ». Il fallait que mes amis, tantes, oncles, cousins et grands-parents puissent me reconnaître à mon retour.

À l'époque, quand je pensais à la possibilité de décolorer, il s'agissait bien de décoloration épidermique pour cause de froid. Bien entendu, cette idée qui me fait sourire aujourd'hui sortait tout droit de mon imagination fertile d'enfant, mais il est évident qu'inconsciemment, je craignais une perte d'identité et un déracinement. Partir trop longtemps en dehors de mon pays représentait un réel danger d'être déracinée. Dans la peur inconsciente d'être arrachée à mon milieu, il y avait une crainte d'un départ sans possibilité de retour, comme un pressentiment inquiet d'un éventuel exil, long et douloureux. Le déracinement et l'exil représentaient à mes yeux la mort d'une partie essentielle de soi. La philosophe française Olivia Bianchi (2005) parle justement de l'exil en ces termes :

L'exil marque donc une rupture entre une terre et un individu qui en est issu et qui entretient avec elle une intimité toute particulière. Cette fracture vécue, ce déracinement forcé ou encore cette déterritorialisation a toujours été considérée comme un mal et souvent assimilée à une petite mort. Comme le dit la chanson, partir n'est-ce pas mourir un peu ? (2005, p. 1)

Je m'imaginai mal un baobab sans racines rester vivant et debout. La crainte du déracinement et la peur de l'exil étaient ainsi reliées à une peur de la mort.

Je vivais un attachement profond à ma famille, ma terre et ma culture d'origine et le besoin de garder cette culture vivante en moi était impératif. Et ce, malgré l'idéalisation de l'Occident et un certain complexe plus ou moins conscient face à l'homme blanc. Je vivais donc des sentiments paradoxaux, d'un côté je rêvais d'occident et d'un autre côté, j'avais ce besoin de rester « intacte », de ne pas trop être altérée au contact de la vie à l'étranger et de

ne pas perdre mon sentiment d'appartenance à ma famille et à mon pays, j'avais un grand besoin d'être reconnue comme faisant toujours partie de la famille.

Il y avait là comme une sorte de prémonition et une lucidité étonnante dans mes désirs et mes craintes d'enfant par rapport à l'idée de quitter mon pays pour connaître ces autres contrées tant imaginées et idéalisées. En mars 1994, à mon anniversaire de huit ans, la déception de ne pas voir ma mère revenir au Rwanda fut énorme. Mon père m'a dit qu'elle allait revenir peu après l'anniversaire de mon frère le mois suivant. Je me consolais alors en me disant que c'était mon frère qui allait avoir l'ultime cadeau pour son anniversaire : sa maman et un voyage au Canada.

3.4 UNE ENFANCE AU CŒUR DU GENOCIDE RWANDAIS

Le mois suivant, mes plans ont pris des tournures dramatiques, effrayantes et imprévisibles. À l'anniversaire de mon frère, nous apprenions que le président du Rwanda, Juvénal Habyarimana avait été tué la veille, le 6 avril 1994⁸, et que la guerre commençait. Je ne comprenais pas exactement ce qui se passait, ni pourquoi il y avait la guerre dans notre pays, mais je comprenais très bien qu'il n'y avait pas que le président que la mort avait invité chez elle. J'ai cru à une fin du monde prématurée.

Je comprenais que nous étions tous invités au Royaume des morts et cela me faisait peur au plus haut point. J'imaginai ma mère revenir au pays, et n'y trouver que des cadavres et des maisons détruites.

Mon frère et moi n'étions pas avec notre père quand les événements ont commencé. Nous étions chez nos grands-parents paternels pour les vacances de Pâques. Nous n'avions donc aucun moyen de communiquer avec lui, puisque les lignes téléphoniques étaient coupées. Les jours passaient sans que nous n'ayons un signe de vie de notre père. J'en

⁸ Date marquant le début du génocide des Tutsi au Rwanda. Environ un million de personnes (en majorité des Tutsi, des Hutus modérés, des Twa ainsi que quelques ressortissants étrangers) ont été tués d'avril à juillet 1994.

concluais donc qu'il n'était plus de ce monde et j'étais désespérée. C'était difficile d'évaluer notre espérance de vie dans ces circonstances meurtrières. J'étais consciente que moi et les miens pouvions être tués à tout moment. Je pensais à ma mère qui devait revenir ce mois-là et je n'espérais plus vraiment qu'elle revienne. Je préférais la savoir loin et vivante. Je ne voulais pas qu'elle revienne constater ce qu'était devenu son pays durant son absence.

Son pays n'était plus un pays, c'était l'enfer. Un enfer dans lequel j'ai vu ma meilleure amie mourir atrocement. Ma meilleure amie, Rita, était une petite fille jolie et joyeuse avec qui j'allais à l'école. Elle habitait en face de la maison de mes grands-parents, avec son oncle et sa sœur. Les deux filles étaient orphelines et avaient été prises en charge par leur oncle qui était médecin. J'avais l'habitude de voir Rita à tous les jours, mais depuis que la guerre avait commencé, c'était trop dangereux que l'une ou l'autre de nous deux traverse la rue.

À défaut de pouvoir jouer avec elle, j'allais de temps en temps regarder à travers la haie de cyprès, pour tenter de la voir. C'est ainsi qu'un jour, alors que je surveillais, j'ai vu un ballon sortir de chez elle, puis la porte de la cour s'ouvrir. Mon cœur s'est mis à battre très rapidement. Rita est sortie pour récupérer son ballon. Au moment où elle s'est penchée pour ramasser son ballon, un homme lui a tiré une balle dans la tête. Rita s'est effondrée et ne s'est jamais relevée.

Je me souviens avoir eu l'impression que mon cœur avait arrêté de battre en même temps que la balle a traversé la tête de mon amie. Mon cœur d'enfant a arrêté de battre. Et c'est un autre cœur qui a pris le relais. Comme un cœur de vieille femme qui avait trop vu, trop souffert et trop vécu. Ce cœur n'arrivait plus à ressentir les émotions aussi intensément qu'avant. Je n'ai parlé de ce que j'avais vu à personne. De toute façon, les rues comme les rivières étaient jonchées de cadavres, par conséquent annoncer la mort de quelqu'un devenait de plus en plus banal dans un tel contexte. Après avoir été témoin de l'assassinat de mon amie, j'essayais d'expliquer à mon frère que jouer et avoir beaucoup de plaisir était dangereux.

Je l'obligeais désormais à demeurer le plus calme et le plus silencieux possible à l'abri des regards. Ensuite, j'ai volontairement percé notre petit ballon pour être certaine que mon frère ne puisse s'en servir. J'étais devenue hyper vigilante. J'avais terriblement peur que mon frère se fasse tuer. Je crois que je craignais plus sa mort que ma propre mort. Je me sentais responsable. Dans cette hyper vigilance je me sentais aussi anesthésiée. Je me sentais stoïque, on aurait dit que je n'avais ni peine, ni peur tant que j'avais l'œil sur mon petit frère. Les adultes autour étaient aussi mal pris que nous. Ils ne pouvaient plus nous protéger, cela devait être atroce. Les jours passaient.

Tant qu'il n'y avait pas de tirs dans le quartier qui nous forçaient à nous cacher sous les lits, on faisait tous comme si de rien n'était. Moi, après l'assassinat de Rita, je ne jouais plus, puisque le jeu représentait désormais un vrai risque, un danger de mort. Chez mes grands-parents, il y avait plusieurs enfants, mais on vivait de plus en plus silencieusement, on arrivait quand même à sourire et on ne pleurait pas. Cela pouvait donc effectivement indiquer que nous n'étions pas trop marqués par les événements. Il est vrai aussi que dans ces circonstances, personne n'était outillé pour prendre soin des enfants et s'inquiéter de leur état psychique et émotionnel. Nous étions chanceux, nous étions en vie et c'est ce qui comptait. Nous étions tous dans le même bateau traumatique.

En effet, comme le souligne avec justesse la psychiatre et psychanalyste Dre Morisseau (1993) :

Les troubles psychiques des enfants, surtout lors de situations extrêmes telles que les guerres, sont souvent mis au second plan notamment en raison de la force du mythe de l'enfance bien heureuse, toujours présent.

Qu'un enfant puisse souffrir est, en effet, une idée difficile à supporter. La grande souplesse du psychisme des enfants en plein développement peut également donner l'impression qu'ils vont bien. Rapidement, après le traumatisme, lorsqu'il n'a pas été trop massif, ils se remettent à jouer, à sourire (Morisseau, 1993).

En écrivant ces lignes, je repense à mon petit frère qui du haut de ces quatre jeunes années continuait à déborder de joie et il n'avait aucun mal à jouer et à rire. Tout portait

donc à croire qu'il se portait à merveille, ce qui n'était probablement qu'une fausse impression.

3.5 LE PLUS FORT C'EST MON PERE⁹

Un matin ensoleillé, un jour de guerre comme les autres, des gens ont cogné violemment sur la grande porte devant la maison de mes grands-parents. Réflexes de protection bien développés, j'ai aussitôt attrapé mon frère de quatre ans dans mes bras et j'ai couru pour nous cacher sous un lit. Un de mes oncles est allé répondre. J'étais outrée qu'il y soit allé puisque j'étais persuadée que c'était des tueurs qui venaient nous couper en morceaux et que notre existence allait s'arrêter ce jour-là. J'avais entendu que c'était comme ça que certains méchants tuaient les gens, même les vieux et les enfants. Ils n'utilisaient pas que des fusils, ils les coupaient aussi en morceaux avec des machettes. Ma grand-mère se mit à nous chercher dans la maison en nous appelant et en nous exhortant de sortir. Je ne comprenais pas pourquoi elle aussi voulait nous exposer à des tueurs. Je paniquais en silence en tenant la tête de mon frère contre mon cœur. Ma grand-mère nous trouva enfin, recroquevillés sous le lit. J'étais terrorisée et elle me regardait avec un regard tellement joyeux que je la croyais devenue folle. Elle nous a dit que papa était là et qu'il n'y avait pas de danger. J'étais confuse.

Je ne comprenais pas trop ce qu'elle voulait dire, car je pensais que mon père était mort. Mon frère se précipita à l'entrée de la cour et je le suivis pour ne pas le perdre de vue.

C'est à ce moment que j'ai vu mon père bien debout et bien vivant, vêtu d'une chemise rose pâle. Ça faisait plusieurs jours que je n'avais pas ressenti quelque chose qui s'apparentait à la joie. Mon père nous serra fort dans ses bras en nous demandant comment nous allions. À ce moment-là, j'ai retrouvé ma capacité de rêver malgré l'horreur à l'extérieur. En la présence de mon père j'ai eu l'impression que notre niveau de sécurité

⁹ Titre emprunté à la chanson de Linda Lemay.

venait d'augmenter. Comme Colette Chiland le mentionne dans la préface de l'ouvrage « L'enfant, les parents et la guerre : une étude clinique au Liban » de Myrna Gannagé (2016, p.9) : « Ce qui protège le plus les enfants exposés à des stress majeurs, ce sont leurs parents. Ils parviennent d'autant mieux à protéger leurs enfants qu'ils sont de bon niveau socioculturel, qu'ils réussissent à maîtriser leurs propres réactions d'angoisse et de peur ».

Le calme à toute épreuve de notre père, son sourire et cette impression qu'il donnait d'être en contrôle et que tout allait bien se passer avait un effet des plus rassurants, comme si le soleil venait de se lever après une nuit éternelle de cauchemars. Je me disais que si mon père était encore vivant ce jour-là, tout était possible. Je sentais que si on était chanceux, il avait le pouvoir et les moyens de nous amener au Canada rejoindre notre mère. Malgré la difficulté de se déplacer dans ce contexte, Papa avait finalement réussi à venir nous chercher chez les grands-parents dans le quartier Nyamirambo, après une attente interminable.

Dans la guerre, une journée pouvait paraître comme une semaine, en raison de toutes les menaces qui nous entouraient ainsi que de la mort qui prenait nos amis, nos voisins et qui nous guettait de trop près. Papa est venu accompagné de soldats dans une voiture militaire. Ces soldats lui ont été « prêtés » par une connaissance, qui occupait des hautes fonctions politiques et qui avait des gardes du corps à sa disposition. Avant de quitter nos grands-parents, mon petit frère a pris le pagne de ma grand-mère et l'a mis par-dessus sa tête en demandant à sa grand-mère de venir le rejoindre sous le pagne. Il disait avoir un secret à lui confier. En dessous du pagne, je l'ai entendu chuchoter à ma grand-mère : « *Je veux partir au ciel là où il n'y a pas de guerre* ». C'est à ce moment que je réalisais que lui aussi avait été officiellement affecté par les événements, malgré son trop jeune âge.

Mon père, mon frère et moi avons quitté les lieux, laissant derrière nous grands-parents et oncles. Nous étions escortés par des soldats, dans leur véhicule militaire. Nous étions loin de nous douter que nous n'aurons pas l'occasion de nous revoir durant des décennies. Nous ne savions même pas si nous allions survivre à cette guerre. Mon père me

semblait triste. Je lui ai alors demandé si on allait revoir notre famille un jour, il m'a répondu à l'affirmative, d'un signe de la tête.

Pendant le trajet, un des gentils soldats nous montrait ses grenades et nous expliquait comment ça fonctionnait. Il m'a même permis d'en toucher une, en me mettant en garde et en m'expliquant que ce n'était pas un jouet et que cela pouvait tuer des gens. La guerre faisait décidément faire des choix très difficiles. Quitter les grands-parents, les oncles, les tantes et les domestiques qui avaient pris soin de nous et quitter la maison dans laquelle nous avions passé d'innombrables moments en famille était particulièrement déchirant.

Les deuils s'accumulaient d'heure en heure, de jour en jour. Je me souviens que nous sommes passés en voiture, tout près d'une école où j'étais allée lors de ma première année du primaire. Je ne savais pas si nous allions réellement survivre, mais je réalisais que la vie que nous avions jusqu'à présent se terminait, puisque nous quittions tout et tous ceux que nous connaissions. Donc vivante ou morte, ma vie d'avant était définitivement finie, car en regardant autour de moi, je nous voyais difficilement revenir en arrière. Nous étions donc confrontés à une série de deuils douloureux que nous n'avions pas le luxe de vivre. Pas de cérémonies funéraires pour nos morts, pas de temps ni d'espace pour des adieux à ceux que nous laissions derrière nous. On ne savait d'ailleurs pas si ces derniers allaient survivre. Il nous fallait refouler tout cela et avancer dans notre fuite. Mes réactions personnelles et subjectives face à ces nombreux deuils furent le silence et le refoulement. Un refoulement psychique qui m'amenait presque à oublier ce que je vivais. J'ai opté pour le silence car je savais qu'il n'y avait pas de temps ni d'espace pour parler de ces choses-là. J'aurais pu essayer de parler avec mon père, mais qu'aurais-je pu lui dire ? Qu'aurait-il pu faire ? Nous étions tous pris dans la prison silencieuse des traumatisés. Comme le mentionne François Lebigot (2009, p. 202), « le traumatisé psychique n'a pas les mots, parce qu'il y en a pas, pour faire comprendre à l'autre ce qui lui arrive ».

Tel que mentionné plus haut, à la mort ambiante s'ajoutaient les séparations et les nombreuses pertes. Mais finalement, tout cela revenait au même car me séparer de ma famille et de mes amis résonnait en moi comme s'ils étaient morts, j'étais consciente qu'on

ne se reverrait probablement plus jamais. Nous sommes allés dans une maison en périphérie de Kigali. Une maison de service qui appartenait à CARE USA. C'est Steve, le patron de mon père qui était le directeur à CARE-RWANDA, qui habitait cette maison. Steve était Américain, sa demeure était gardée par les casques bleus.

Il était à l'extérieur du pays et en son absence et considérant les circonstances, il avait accepté de nous y accueillir car le quartier était plus sécurisé. Lorsque nous sommes arrivés là-bas, un homme nous a accueillis. Il travaillait pour Steve. Je n'ai jamais su son nom. Il nous a indiqué où nous installer et il nous a préparé un repas. La maison était belle et on y était plus calme qu'en ville. De temps en temps, on arrivait même à entendre le silence ambiant, ce qui habituellement était rare depuis le début des événements. Quand le cuisinier de Steve nous a entendu dire que quelques jours avant, c'était l'anniversaire de mon frère, il a préparé un excellent gâteau aux fraises. Manger du gâteau et célébrer un anniversaire d'enfant pendant la guerre étaient pour moi une situation improbable, mais pourtant je la vivais bel et bien.

L'homme nous a dit que tant que nous n'étions pas encore morts, il fallait continuer à vivre. Et c'est ce qu'il nous a permis de faire, avec son gâteau aux fraises. Nous sommes restés quelques jours chez Steve, mais rapidement, le silence se faisait plus rare et les bruits d'explosion devenaient plus fréquents. Il fallait se cacher sous les lits à chaque fois qu'on entendait les bombardements. Il nous arrivait même de sentir la terre trembler.

Nous avons donc quitté la maison, laissant le monsieur derrière nous, seul, avec le chien de la maison. Nous sommes montés dans la voiture et papa a conduit vers le centre-ville de Kigali. Il s'est arrêté à la banque et après il nous a demandé avec un air étrangement joyeux : « Devinez où on va ? » Mon frère et moi n'en savions rien. Il nous a donc annoncé que nous allions à Butare chez notre grand-mère maternelle. Il s'adressait à mon frère comme si c'était amusant et que nous étions dans une sorte de jeu. Avec moi, cela ne passait pas vraiment, mais j'embarquais dans l'histoire, puisque mon petit frère semblait apprécier.

À l'image du personnage de Guido (Roberto Benigni) dans le film « *La vie est belle* » (Benigni, 1998), qui enveloppe l'univers de son fils Gosué d'un imaginaire amusant alors qu'ils sont tous les deux déportés dans les camps de concentration, mon père essayait avec sa bonne humeur, son rire et son imagination de protéger ses enfants de l'insoutenable. Bien qu'il fût un peu tard pour moi, cela semblait fonctionner pour mon frère. Et puis, je me souviens bien que cela n'altérerait pas ma conscience de la réalité, mais que cela avait quand même des effets bénéfiques sur moi, en diminuant par moment mon sentiment de peur. La route était horrible. Sortir de Kigali semblait presque impossible tellement les rues étaient jonchées de cadavres. On voyait des gens tuer et se faire tuer partout. Papa nous ordonnait de ne pas regarder ce qui se passait dehors. Il conduisait doucement en nous parlant beaucoup et en nous racontant des histoires légères et drôles.

Pendant ce temps, une grenade a été lancée tout juste derrière la voiture et une autre tout juste devant. Quelqu'un semblait vouloir nous éliminer et mon frère continuait de penser que c'était un jeu. Il y avait des barrages sur la route et, à un de ces barrages, deux hommes ont fait sortir mon père de la voiture, ils l'ont mis à genoux, l'ont insulté et lui ont mis un fusil sur la tempe, sous nos regards d'enfants totalement impuissants. J'ai demandé à mon frère de fermer les yeux et, au même moment, un troisième homme est venu et a secouru mon père.

Nous avons donc repris la route, cette fois, en silence. Nous avons encore avancé de quelques dizaines de mètres, à la sortie de Kigali et nous nous sommes fait encercler par plusieurs hommes armés de machettes et de kalachnikov. Les machettes avaient visiblement servi. Les hommes nous ont obligé à immobiliser la voiture, ils cognaient violemment dans les vitres, demandant qui nous étions et où nous allions.

Mon père a baragouiné quelques mensonges pour tenter de sauver notre peau, mais ce n'était pas suffisant. L'un des hommes a ouvert la portière arrière du côté où j'étais assise, et il a mis sa machette ensanglantée vis-à-vis de mon bas-ventre. Je pouvais sentir la pression de la machette sur mon bas-ventre. Je tenais fermement la main de mon frère et je regardais droit devant moi, en ne ressentant absolument rien, comme si l'homme m'avait

déjà tuée. Les événements traumatiques se succédaient et se superposaient ainsi au cours d'une même journée, comme une série de fractures qui provoquaient une douleur tellement aiguë que je ne ressentais plus rien.

Si l'on comprend le traumatisme au niveau psychologique, cela correspond à tout événement de la vie qui vient faire effraction dans le psychisme. Le psychisme est ce qui permet au sujet de comprendre le monde qui l'entoure, d'apprendre, d'établir des relations avec son entourage, de traduire et de gérer ses émotions. [...] Le traumatisme est un événement qui vient violemment, brutalement, bouleverser l'être humain dans sa capacité à comprendre ce qu'il est en train de vivre. Il est confronté à quelque chose qui n'a aucun sens, qu'il ne parvient pas à traduire car il n'y a jamais été préparé. Tous les mécanismes habituels qui lui permettent de donner du sens et d'élaborer ses expériences sont provisoirement hors d'usage. Il y a une perte de repères, un sentiment d'étrangeté, une sidération de penser et une désorganisation psychique plus ou moins intense, plus ou moins durable. (Romano, 2013, p. 6)

Ce que je vivais et voyais atteignait un tel niveau de violence que cela dépassait effectivement ma compréhension et avait atteint directement ma capacité à ressentir des émotions, me mettant dans un état semblable à une inertie psychique. Même physiquement, je n'avais plus conscience de respirer encore. Je ne sentais ni ma respiration, ni le battement de mon cœur.

Un des hommes sur la barrière où on a été arrêtés, s'est approché de mon père en lui disant qu'il avait l'air riche et qu'il devait bien avoir de l'argent sur lui. Il lui a dit que s'il leur donnait tout son argent, ils allaient nous laisser partir. Papa est donc sorti de la voiture, a ouvert le coffre et a sorti de sa valise tout le montant d'argent qu'il avait retiré à la banque avant de quitter Kigali. Il se doutait qu'il allait en avoir besoin sur le chemin pour nous sauver la vie. L'homme voyant l'argent a alors enlevé sa machette de mon ventre et a refermé ma portière. Dans ce groupe de tueurs, il y avait un enfant d'environ douze ans qui avait assisté à toute la scène. Il a proposé de nous laisser au moins quelques billets pour que nous puissions acheter du pain sur la route. Ses aînés l'ont écouté et ont redonné un peu d'argent à mon père, avant de nous laisser partir. Une fois sur la route, papa m'a confié le billet. Il l'a noué dans mon foulard et m'a demandé de bien le cacher et de le sortir seulement si nous en avons besoin.

Le reste du trajet fut relativement tranquille. Plus loin sur la route, nous avons croisé deux jeunes adolescents non armés qui semblaient en détresse. Mon père s'est arrêté et les a embarqués. Les deux jeunes venaient de voir leur famille se faire décimer et ils fuyaient leur village. Nous les avons amenés à environ une heure de chez eux, dans un autre village où ils connaissaient des gens qui pouvaient les héberger. Nous nous sommes ensuite rendus à destination, chez ma grand-mère qui nous attendait depuis déjà quelques heures. Le trajet fut exceptionnellement long. Ce fut un grand soulagement de se retrouver à Butare avec ma grand-mère et quelques oncles et tantes maternels. Butare était tellement calme que j'avais l'impression que la ville n'avait pas été atteinte par la guerre. Ma perception a commencé à changer quand, aux petites heures du matin, on entendait des militaires courir en chantant des chansons de guerre.

C'était le signe que la catastrophe se rapprochait. Mon père a tenté de convaincre la famille de ma mère de partir avec nous car ce qui les attendait était atroce. Ma grand-mère n'a rien voulu entendre. Elle ne voulait pour rien au monde devenir réfugiée et elle espérait que la guerre allait bientôt finir. Mon père a alors pris la décision de continuer son chemin, il espérait rejoindre ma mère au Canada. Nous sommes donc rapidement partis. Encore une fois, en laissant derrière nous grand-mère, oncles, tantes et cousins, les adieux étaient plus que déchirants.

Une amie de mon père et ses deux enfants qui, comme nous, fuyaient la guerre ont fait le voyage avec nous jusqu'à Bujumbura¹⁰. Cette fois-ci, nous venions de quitter le pays et de commencer l'errance propre à la vie de réfugiés. Nous n'avions aucune idée de ce qui nous attendait, nous n'avions rien sur nous, mon père ne comptait que sur des amis qu'il pensait rejoindre au Burundi et sur la possibilité de pouvoir communiquer plus facilement avec ma mère. Nous avons donc pris la route vers le sud du pays jusqu'à la frontière du Burundi. Lors de cette traversée nous avions le sentiment de nous éloigner petit à petit du risque de laisser notre peau sur les routes ensanglantées du Rwanda. La terreur avait laissé

¹⁰ Bujumbura est la capitale du Burundi.

place à une sensation d'anesthésie. Nous ne sentions plus rien, nous ne faisons qu'avancer. C'est avec un immense soulagement que mon père a pu passer la frontière vers le Burundi.



Figure 11 : Carte géographique du Rwanda du temps de mon enfance¹¹

¹¹Source : https://www.international.gc.ca/cil-cai/country_insights-apercus_pays/map-carte_rw.aspx?lang=fra

3.6 LA DISPARITION DU MONDE CONNU¹²

Nous sommes partis au Burundi en voiture. La ville de Butare était à moins d'une heure de la frontière nord du Burundi. L'objectif de mon père était avant tout de sortir de l'enfer rwandais et de se rendre sain et sauf à Bujumbura, la capitale du Burundi. Là-bas, des amis rwandais de mes parents nous attendaient. La nuit était tombée lorsque nous sommes arrivés à Bujumbura, chez Samuel et sa famille. Samuel travaillait à l'ambassade du Rwanda au Burundi et il avait étudié avec ma mère à l'Université Nationale du Rwanda, quelques années auparavant. Il nous a accueillis chaleureusement chez lui et nous y sommes restés quelques semaines.

Je me souviens que je me répétais souvent : « Ah ! Mon Dieu, je suis au Burundi ». C'était la première fois que je me retrouvais en dehors de mon pays natal.

Je n'avais plus peur de mourir et je me sentais en voyage. Je trouvais cela fascinant d'être dans un pays étranger, même si le Burundi n'était pas bien différent de mon pays. Je ne me rendais pas compte que nous venions de changer définitivement de statut, désormais nous serons des réfugiés et pour plusieurs années encore.

D'après *Amnistie Internationale*, le terme de « réfugié » est utilisé pour désigner une personne qui, en cas de retour dans son pays, craint » *avec raison d'être persécuté du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe ou de ses opinions politiques* ». [...] Si la plupart des membres d'un groupe peuvent être considérés comme des réfugiés sur la base d'informations objectives concernant la situation dans leur pays d'origine, les États doivent accorder *prima facie* (à première vue, c'est-à-dire sur la base du principe de présomption) le statut de réfugié aux membres du groupe en question.¹³

Nous pensions rester au Burundi, le temps que ma mère trouve une manière de nous faire venir au Canada pour réunification familiale. Alors que nous étions à Bujumbura depuis quelques semaines, les événements du Rwanda voisin commençaient à déteindre sur

¹² Titre emprunté à Léonora Miano dans une entrevue télévisée : <https://www.youtube.com/watch?v=PzRcNMk9BS0>

¹³ <https://www.amnesty.fr/focus/refugie>

le Burundi. Un jour, alors que mon père était en ville à Bujumbura, il a appris qu'un de ses amis Rwandais de longue date, aussi réfugié au Burundi venait d'être tué par des miliciens burundais à Bujumbura. La nouvelle l'avait choqué et effrayé et il voyait là un signe qui fallait quitter le Burundi le plus tôt possible, car il sentait que le danger nous guettait à nouveau. C'est ainsi que ma mère nous a envoyé des billets d'avion et, en peu de temps, nous nous sommes trouvés à bord d'un avion, en direction de Nairobi. Les étapes de notre parcours migratoire de réfugiés se complexifiaient donc et il fallait à nouveau nous déplacer. C'était notre premier trajet en avion et ce fut particulièrement une mauvaise expérience pour moi.

Je me souviens d'avoir eu la nausée et des vertiges tout au long du trajet. Le soulagement fut total à notre arrivée. Des Rwandais que je ne connaissais pas, des amis et collègues de l'ami Samuel, nous ont accueillis à l'aéroport et nous ont amenés à notre chambre d'hôtel. Ils n'avaient pas de place pour nous accueillir chez eux. Mes parents ont tenté de trouver des amis qui pourraient nous héberger, en vain. La ville de Nairobi était bondée de réfugiés rwandais. Tous les rwandais de Nairobi avaient vu leurs maisons se transformer en camping pour réfugiés.

Le lendemain de notre arrivée à Nairobi nous sommes allés chez un homme qui était l'ambassadeur du Rwanda au Kenya. C'était un ami de Samuel et il connaissait bien mon grand-père maternel, Samuel lui avait demandé de prendre soin de nous. Sa famille a été très accueillante et très bienveillante à notre égard. Pendant plusieurs jours, comme mon père ne savait pas quoi faire de deux enfants dans une chambre d'hôtel à longueur de journées, il a demandé à cette famille de nous garder (mon frère et moi). Nous passions alors nos journées à jouer et à regarder les films avec les autres enfants de la maison.

Là-bas, nous mangions bien et nous étions très bien traités. La maman de cette famille était très affectueuse avec nous.

Nous nous faisons donc garder pendant que mon père, en collaboration avec ma mère, tentait de négocier avec l'ambassade du Canada pour que nous puissions rejoindre

ma mère. Ces négociations étaient très compliquées et très éprouvantes pour notre père, épuisé par tant d'épreuves et de responsabilités. Pour ajouter aux difficultés, mon père n'avait aucune nouvelle de sa propre famille. Un jour, papa nous a annoncé que c'était la dernière journée où nous allions chez cette famille, car le lendemain, nous allions partir au Canada. C'était une nouvelle à moitié réjouissante car il nous annonçait du même coup que nous devions voyager seuls mon petit frère et moi car lui devait rester au Kenya. Il n'avait pas obtenu son visa pour partir avec nous. C'est ainsi que le lendemain soir, du haut de nos quatre et huit ans, mon frère et moi quittions le continent africain, seuls, en direction du Canada.

Papa nous a accompagnés à l'aéroport, il nous a confié nos billets d'avions et passeports dans une enveloppe de plastique accrochée à nos cous. Il nous a expliqué que nous allions faire un long voyage, que nous allions passer par la France, changer d'avion et que nous allions poursuivre le trajet jusqu'au Canada où notre mère nous attendrait à l'aéroport. Il nous rassurait en nous promettant que des gens allaient s'occuper de nous dans les avions et dans les aéroports. Il nous rappela quelques phrases de base en français pour se débrouiller dans l'avion en nous mentionnant de demeurer ensemble quoi qu'il arrive. Il nous serra dans ses bras en nous disant qu'il nous aimait et que nous allions nous revoir bientôt.

Le trajet fut effectivement long et c'était difficile de communiquer avec les gens, avec le peu de français que nous connaissions. De plus, mon petit frère et moi n'étions pas assis ensemble lors du premier vol, ce qui me causait du stress car j'avais peur qu'il lui arrive quelque chose. Je me levais donc aux 30 minutes pour aller le voir à son siège et puis je retournais m'asseoir. Mon frère était assis à côté d'un homme blanc qui semblait bien s'occuper de lui.

À un moment donné, pendant la nuit, alors que j'allais voir mon petit frère, cet homme m'a dit que mon petit frère avait fait un accident, ce que je ne comprenais pas sur le coup. Il voulait en fait me dire qu'il avait uriné dans son pantalon. Malheureusement je n'avais pas de vêtements de rechange pour lui et je ne savais pas comment demander de

l'aide aux hôtes de l'air. Mon petit frère quant à lui ne semblait pas préoccupé par ses vêtements mouillés, il dormait paisiblement.

Arrivés à notre escale à Paris, une femme nous a accompagnés dans une salle de jeux où se trouvaient plusieurs enfants qui parlaient toutes sortes de langues. Il n'y avait aucun adulte dans la salle. Je comprenais que tout comme nous, ces enfants voyageaient seuls. Dans cette salle, il y avait plusieurs livres pour enfants, des cahiers à colorier et des crayons de couleurs, une télévision qui projetait des dessins animés et beaucoup de jouets. Je n'avais jamais vu autant de jouets de toute ma vie. Nous sommes restés plusieurs heures dans cette salle. Au bout de quelques heures, nous avions faim. Heureusement, au bout d'un long moment, quelqu'un a fini par nous apporter de la nourriture. Des enfants partaient, de nouveaux arrivaient, jusqu'à ce que mon frère et moi nous retrouvions seuls dans la salle de jeux. Personne n'était venu nous chercher.

Nous avions une longue escale de dix heures. À un moment un homme noir est venu nous parler, il nous a donné un petit jouet et des casquettes « Air France » et il est parti sans que nous ayons compris ce qu'il était venu nous dire. Je regardais ma casquette « Air France » et je me disais que c'était un signe que nous devions rester ici pour le reste de notre vie et que porter la casquette signifiait que nous allions désormais vivre à l'aéroport.

Je fus envahie par un grand sentiment de découragement et je me suis mise à pleurer. Depuis le début de la guerre, c'était la première fois que je pleurais. Mon petit frère m'a réconfortée et j'ai rapidement séché mes larmes. À mon grand soulagement, le même homme venu nous parler plus tôt est revenu. Mais cette fois-ci, il nous a demandé de prendre nos affaires et de le suivre. C'est là que j'ai compris que notre avion à destination de Montréal venait d'arriver.

3.7 À LA RENCONTRE D'UN NOUVEAU MONDE

Nous sommes arrivés à Montréal au milieu de l'après-midi. Nous étions complètement exténués. Lorsque nous sommes descendus de l'avion, des gens nous ont

dirigés vers le bureau d'immigration où on a vérifié nos papiers et posé des questions que nous ne comprenions pas. Je me souviens qu'à bout de patience, j'ai dit à l'agent de me parler en kinyarwanda où d'arrêter de me parler, ce qui a fait rigoler mon frère qui m'a rétorqué : « Imagine, un blanc qui parle kinyarwanda ». Et nous avons éclaté de rire. Voyant que l'interrogatoire ne menait nulle part, les agents d'immigration ont fini par nous laisser partir. Ils ont alors convoqué l'hôtesse de l'air qui nous accompagnait pour qu'elle nous conduise jusqu'à notre mère, qui était avec deux amis. Notre mère était visiblement émue de nous voir. Elle pleurait à chaudes larmes lorsqu'elle nous a vus. De mon côté, je n'avais plus d'énergie pour manifester une quelconque émotion. Je me suis tout de même blottie dans ses bras et j'ai fait une accolade à ses amis. Mon petit frère quant à lui ne semblait pas trop reconnaître sa mère, ou peut-être était-ce seulement la fatigue du voyage.

En voiture sur les autoroutes de Montréal, je me souviens avoir été déçue par ce que je voyais. Du béton et du gris. J'imaginai que le Canada allait être féérique et impressionnant, mais rien de ce que je voyais ne m'impressionnait. Il y avait des routes, et des voitures comme chez nous, seulement un peu plus de grands immeubles. Montréal me faisait penser à Nairobi, en plus calme. Nous avons été accueillis dans la famille de l'amie de ma mère qui l'accompagnait. Je me souviens que lorsque nous sommes arrivés à la maison sur la Rue Curatteau, nous étions attendus. Les parents de l'amie de ma mère avaient invité des proches pour nous accueillir. Il y avait des ballons dehors comme pour annoncer une fête, la maison était pleine de cadeaux, jouets, habits que les amis émus par notre aventure rocambolesque avaient apportés. Nous avons passé trois jours à Montréal, pour nous reposer avant de rentrer à Rimouski avec ma mère et ses deux amis.

Rimouski est la ville que notre mère avait choisie pour étudier et habiter. Elle nous expliquait pendant le trajet que nous allions aller dans une belle maison qui appartenait à son directeur de thèse.

Cette maison nous était prêtée pour quelques mois en l'absence du propriétaire en attendant que nous déménagions dans notre propre logement. Dans nos premières semaines

au Canada, la communication était difficile et notre mère devait jouer le rôle d'interprète entre nous et les Québécois.

Dès notre arrivée dans notre nouvelle ville, notre mère a eu la brillante idée de nous inscrire au camp de jour de notre quartier. Ainsi, nous avons pu nous faire quelques amis et sortir de chez-nous. Le camp de jour nous aidait aussi pour l'apprentissage de la langue. Nous avons également eu droit aux services d'une orthopédagogue, amie de notre mère que nous voyions une fois par semaine et qui nous donnait des cours de français. Lorsque l'année scolaire a commencé, je suis entrée à l'école primaire, en 2^e année, et j'ai continué de voir une orthopédagogue. Mon petit frère, quant à lui, allait à la garderie proche de l'université où maman avait repris les études.

Je me souviens d'avoir vécu une période de perte de repères. Je ne connaissais ni les lieux, ni les gens, je ne maîtrisais pas la langue française, encore moins le Québécois. Les codes de communication et les codes culturels n'étaient pas acquis non plus. Je me souviens avoir été confrontée pour la première fois de ma vie à la couleur de ma peau, puisque j'étais en minorité. Je voyais qu'ici, même si les gens étaient ouverts et gentils, la couleur de ma peau semblait avoir de l'importance. J'étais devenue noire. Je n'étais pas juste Marie-Ange, l'enfant de 8 ans. J'étais devenue Marie-Ange, la petite fille noire du quartier, la fille noire de la classe. Je sentais que je provoquais de la curiosité chez plusieurs personnes, à cause de mon accent, de mon incompréhension de la langue, du fait que je ne mettais pas de crème solaire à la piscine et de la texture de mes cheveux. Je me souviens que certains enfants étaient étonnés que j'ignore ce qu'étaient des glissades d'eau et des skis. Je me sentais devenir un véritable phénomène dans mon nouvel environnement et je me retrouvais à avoir parfois trop d'attention. J'avais souvent envie de passer inaperçue et de me fondre dans la masse. Heureusement, ma différence engendrait de la curiosité, mais très peu de rejet. Je me suis rapidement fait des amis à l'école et on ne me faisait pas sentir que ma couleur de peau et mes origines étaient un problème.

3.8 LE RETOUR DU REFOULÉ

Après quelques mois à Rimouski, je commençais à prendre mes aises et à trouver de nouveaux repères. Mais dès que je me suis sentie de nouveau en sécurité auprès de ma mère, je me suis mise à manifester des signes évidents de syndrome post-traumatique. Comme le propose Romano (2015) :

Les troubles liés au traumatisme sont le plus souvent : des reviviscences, des cauchemars, des angoisses, des peurs inexplicables, de l'anxiété à chaque bruit qui peut évoquer le souvenir du drame. Tout ce que l'on appelle les symptômes d'hyper vigilance liés au fait de revivre l'évènement. (p. 1)

J'ai commencé par faire des cauchemars de manière récurrente. Il n'était pas rare que je me réveille en panique en pleine nuit après avoir rêvé à des scènes de massacres ou à ma famille restée au pays. Il m'arrivait aussi de réveiller ma mère, parce que tout en dormant, j'étais en train de frapper ma tête contre la base de lit en tentant de me glisser sous le lit que je partageais avec elle. Ma mère passait des heures à tenter de me calmer et de me rassurer. Il n'était pas rare non plus qu'à l'école, en pleine classe, je parte dans des rêveries qui se transformaient en véritables cauchemars éveillés. Je visualisais mon amie Rita se faire tuer, je revoyais la machette appuyée au bas de mon ventre, je revoyais mon père à genoux, un fusil appuyé sur sa tempe, je revoyais les centaines de cadavres dans les rues de Kigali.

Cependant rien de tout cela ne se voyait en classe, j'avais simplement l'air d'une élève souvent perdue dans ses pensées et très tranquille. Les enseignantes s'inquiétaient parfois en disant à ma mère que je ne parlais pas assez fort, que je m'exprimais peu et que je ne jouais pas beaucoup, mais, elles me trouvaient gentille, sage, polie et appliquée. Rien de plus normal.

La nuit, lorsque mes cauchemars me réveillaient, je m'inquiétais pour mon père que j'avais laissé derrière au Kenya. Je me sentais souvent coupable comme si je l'avais abandonné. Je savais qu'il avait beaucoup de difficultés à avoir des papiers pour venir nous rejoindre.

Il n'avait pas non plus de statut réel au Kenya. En fait c'était un vrai *sans papiers*. C'est ma mère, qui n'avait plus de bourse depuis qu'elle avait demandé un statut de réfugié pour pouvoir nous accueillir, qui devait nous faire vivre à Rimouski, soutenir mon père au Kenya, son frère en Ukraine, ainsi que les autres membres de sa famille dans les camps de réfugiés au Congo, en Zambie ou encore au Malawi. Aussi, je pouvais parfois me réveiller la nuit, penser à mon père et me mettre à angoisser. J'allais alors réveiller ma mère pour lui dire que je m'ennuyais de mon père et que s'il n'était pas avec nous c'était de sa faute. Je pensais qu'elle pouvait tout faire et que s'il n'arrivait pas, c'était qu'elle ne s'efforçait pas trop. Ma mère était impuissante. Elle tentait de me consoler, de me rassurer et de me renvoyer me coucher. De retour dans mon lit, je culpabilisais car je pensais que mes paroles l'avaient blessée et qu'en réalité, rien de tout cela n'était de sa faute.

Je pensais souvent à mon père resté seul à Nairobi avec un grand sentiment d'inquiétude et de culpabilité. J'ignorais par exemple s'il mangeait à sa faim, ce qui me coupait l'appétit et m'empêchait parfois de me nourrir suffisamment. Quelquefois, je faisais carrément une grève de la faim et ma mère devait appeler mon père pour qu'il me rassure. Je n'étais pas alors consciente du prix du téléphone et des sacrifices que je demandais à ma mère. Je pensais aussi aux nombreux membres de ma famille qui étaient désormais dans les camps de réfugiés et qui vivaient dans des conditions misérables ainsi qu'à ceux qui étaient morts. Ces pensées m'empêchaient d'avoir du plaisir et de retrouver ma joie de vivre.

3.9 LA CULPABILITE DES SURVIVANTS

Je ne comprenais pas pourquoi j'avais survécu et comment je pouvais être désormais confortable au Canada, alors que les miens contractaient le choléra dans les camps de réfugiés ou pire, avaient péri dans le génocide ou dans leur fuite de la guerre. La vie me semblait complètement injuste, par conséquent, je me sentais indigne d'être heureuse. Je portais en moi une colère et une douleur qui remplissaient mes interminables silences.

Je souffrais clairement de la culpabilité du survivant, comme le décrit avec justesse Hélène Romano (2015). Pour cette auteure, la culpabilité du survivant est majeure, dans la mesure où elle est principalement exprimée par ceux qui ont réellement échappé à la mort. Elle concerne avant tout les personnes qui étaient présentes au moment du drame et qui ont été exposées aux événements traumatiques majeurs. Nous sommes ici, face à un premier niveau d'effraction dans leur psychisme.

Le sentiment de culpabilité se traduit par des ressassements, des ruminations : se dire que l'on aurait dû mourir ou souffrir à la place de l'autre, ou avec l'autre. À cela, s'ajoute généralement une asthénie, c'est-à-dire une perte d'élan vital : on ne se sent plus légitime à vivre, plus légitime à être là, on ne parvient plus à se projeter dans des choses positives parce que l'on se sent coupable de vivre (Romano, 2015, p. 1).

Ma mère savait entendre mes silences et comprenaient très bien de quoi ils étaient porteurs. Elle essayait de me faire parler, en vain. J'imagine que je n'avais pas les mots. Parler m'était difficile. Elle est donc allée chercher de l'aide psychologique, mais ce n'était pas facile de m'amener consulter au CLSC car je ne parlais pas encore français.

Elle n'avait pas non plus assez de moyens pour me trouver un thérapeute au privé. Elle a alors pris l'initiative de me faire dessiner, pour que je puisse sortir ces tourments qui m'habitaient. Je n'avais pas de talent particulier en dessin, mais j'arrivais à m'exprimer de cette manière. Au cours de mes premiers six mois à Rimouski, ma mère m'a fait dessiner tous les soirs à la maison. Souvent, mes dessins étaient d'une extrême violence. Ma mère ne commentait jamais mes dessins, elle ne me posait pas de questions non plus sur ce que cela signifiait, elle ne faisait que m'encourager et me féliciter d'être en train de faire ce que je faisais.

Il m'est arrivé une fois à l'école, dans un cours de catéchèse au cours duquel nous devions dessiner Jésus et ses apôtres, de dessiner tous les personnages avec une machette enfoncée dans le corps, ce qui fut assez choquant pour mon enseignante. J'imagine qu'elle a vite compris à quel point je venais de loin. Elle a fait preuve de respect et d'empathie à

mon égard en ne me réprimandant pas à cause du caractère inapproprié de mon dessin. Elle n'insista pas non plus pour que je présente mon dessin aux autres élèves.

À partir de ce moment-là, j'ai senti que l'école était un lieu sécuritaire où j'avais l'autorisation de m'exprimer. Plus j'avancais à l'école et plus je devenais à l'aise en français, plus je découvrais un intérêt pour l'écriture. Je me suis découvert une facilité d'écrire dans ma nouvelle langue. Ainsi, petit à petit, mes dessins se transformaient en petites histoires dans lesquelles j'extériorisais mes émotions et je racontais des bribes de mon parcours. Il m'arrivait souvent de glisser ces petites histoires autobiographiques dans mes exercices scolaires, même si ce n'était pas relié au sujet du travail. Encore une fois, mes enseignantes bienveillantes ne me l'ont jamais reproché, au contraire, je trouvais en elles des interlocutrices ouvertes et empathiques qui m'encourageaient en m'écrivant des commentaires. Je me souviens d'une enseignante qui avait écrit ceci dans mon cahier :

« Continue d'écrire, ton histoire est importante pour toi, et pour nous ».

3.10 LA FRACTURE ET L'ERRANCE IDENTITAIRE

Quelques mois passèrent avant que mon frère et moi ne commencions à parler couramment québécois, comme tous les autres enfants. La progression de la maîtrise de notre nouvelle langue était aussi rapide que l'oubli du kinyarwanda, malgré l'insistance de notre mère pour que nous parlions notre langue maternelle à la maison. Un jour, elle m'a demandé en kinyarwanda d'aller chercher un balai « *umweyo* » et je lui ai apporté du sel « *umunyu* ». Elle ne comprenait pas pourquoi et elle m'a grondé en me disant que ce n'était pas ce qu'elle m'avait demandé. Et, moi tout naturellement, je lui ai répondu en français en disant que je croyais que c'est ce qu'elle voulait. Cette nouvelle manie que j'avais de lui répondre en français lorsqu'elle me parlait en kinyarwanda semblait ne pas lui convenir et elle me l'a fait clairement savoir. Elle m'a dit que je devais lui répondre en kinyarwanda lorsqu'elle me parlait en kinyarwanda.

Sa réaction m'a fait éclater et je lui ai fait une crise en lui disant qu'elle n'avait pas le droit de me forcer à parler une langue que je n'aime plus, d'un pays que je n'aime plus et qui ne sait que me faire souffrir. J'ai ajouté que c'était facile pour elle, car elle n'était pas là pendant la guerre et que cette langue n'évoquait pas de mauvais souvenirs pour elle. À partir de ce jour, nous n'avons plus reparlé de ce sujet. Ma mère s'est mise à me parler exclusivement en français. Sans qu'on s'en rende compte, j'avais complètement oublié ma langue alors que cela faisait seulement trois mois que j'étais au Québec. J'avais totalement refoulé ma langue, loin au fond de ma mémoire. Le fait de dessiner et d'écrire avait beaucoup fait diminuer mes cauchemars et mes égarements diurnes, mais après avoir cessé de parler kinyarwanda, ils ont cessé complètement.

Le français était donc devenu ma langue refuge, elle était imperméable aux cauchemars liés à mon expérience de la guerre. Elle venait de signer ma fracture identitaire, c'était la langue de celle qui avait perdu son pays, son territoire, sa famille, sa langue. J'étais devenue autre, je n'avais rien à voir avec cette petite fille de huit ans aux yeux terrorisés qui était arrivée à l'aéroport de Mirabel. C'est seulement une quinzaine d'années plus tard, que je vais commencer à regretter de ne pas savoir parler le kinyarwanda, de ne pas savoir écrire ou pouvoir comprendre ma langue maternelle. J'ai alors réalisé que c'était une grande perte sur le plan intellectuel, social, relationnel et identitaire. Je me suis mise à espérer que je pourrais un jour me réapproprier ma langue, mais je n'étais pas encore prête, malgré la honte que je vivais de ne pas pouvoir communiquer avec ma famille et mes compatriotes dans notre langue commune.

La perte du kinyarwanda fut bénéfique pour un temps. Je crois que cet oubli m'a protégée d'une grande décompensation psychique car je n'arrivais plus à m'adapter. Cependant, il signait une forme de divorce avec moi-même, ma culture, mes racines et notre douloureuse histoire. J'en avais grandement besoin mais cela m'a mise sérieusement en errance identitaire. Je ne m'en rendrai compte en fait qu'à la fin de mon adolescence. Je me souviens, j'étais au Cegep lorsque je me suis rendu compte que ne parlant plus

kinyarwanda, je ne pouvais plus me considérer Rwandaise car les vrais Rwandais parlaient leur langue. Je n'arrivais pas non plus à me considérer Canadienne ou Québécoise.

Bien que je me sentais bien ici, que j'arrivais à me sentir chez moi, je n'arrivais pas vraiment à m'identifier aux gens d'ici. Je me sentais trop différente et je me souvenais très souvent que je venais de loin. Mon identité était aussi errante que mon statut migratoire.

Je n'avais plus ma citoyenneté rwandaise et pour des raisons que j'ignorais, malgré les années qu'on avait passées ici, ma famille et moi n'arrivions pas encore à obtenir la citoyenneté canadienne. C'était à la fois une souffrance, une réelle énigme et une faille identitaire. Vivre en apatride, devoir l'écrire année après année sur différents formulaires, était une épreuve sans nom. En 2006, je suis devenue une résidente permanente apatride. J'ai été une réfugiée au Canada pendant douze ans avant de pouvoir devenir résidente permanente, mais encore là, j'étais apatride. Moi et tous les miens étions apatrides. C'était assez proche d'être indésirable. J'avais un besoin criant de me trouver des assises identitaires rassurantes, de sortir de mon errance existentielle. Je ne savais plus qui j'étais. Je ne savais pas non plus qui je voulais ou pouvais devenir.

À l'époque je voulais voyager et j'avais obtenu, à la place d'un passeport, un titre de voyage pour personnes protégées par les Nations Unies, au sens de la convention de Genève de 1951 relative au statut des réfugiés. Comme apatrides et réfugiés nous étions au Canada mais sous tutelle des Nations Unies. Ce document de voyage permet d'aller dans tous les pays sauf le pays d'origine de la personne qui en est détentrice. Il ne m'aurait donc pas permis d'aller au Rwanda si je l'avais voulu. Évidemment, je n'étais pas prête à y aller. Mais j'avais l'appel de l'Afrique. C'est ainsi que j'ai décidé d'aller au Bénin où de très proches amis rencontrés au Québec m'ont accueillie. J'y allais en quête de mon africanité.

À ma grande surprise, j'y ai trouvé un peu de mon africanité, mais j'y ai aussi découvert à quel point en Afrique, j'étais devenue étrangère et que je regardais l'Afrique non pas à travers des yeux d'un enfant du continent, mais à travers des lunettes plutôt occidentales. Je me souviens d'avoir été choquée de voir des aides ménagères dans presque toutes les

maisons où j'allais, alors que j'avais grandi dans un tel système. J'avais complètement oublié cet aspect de ma vie passée. Je me souviens que je tombais malade à cause de l'eau et de la nourriture qui étaient étrangères à mon corps.

Ma flore intestinale n'était plus adaptée à la vie sur mon continent natal. J'en étais bouleversée. Je me disais en ces temps-là : « Oh mon Dieu ! Je suis tellement devenue blanche ». Ça me troublait au plus haut point. D'ailleurs, les gens là-bas me considéraient Canadienne et non Rwandaise.

Malgré tout, ce voyage m'a fait retomber en amour avec le continent africain, et je me suis promis d'y retourner. L'année suivante, je suis allée en Belgique pour 5 mois où j'ai réalisé mon stage de fin d'études collégiales en Techniques d'éducation spécialisée. Ce stage en Belgique était une belle opportunité pour moi de renouer avec mes origines vu la présence d'une partie de ma famille maternelle et d'un grand nombre de Rwandais en Belgique. J'en ai donc profité pour côtoyer des membres de ma famille qui avait obtenu l'asile là-bas suite au génocide et à des années de galère dans différents pays et camps de réfugiés. J'ai donc vécu de belles retrouvailles avec ma famille et avec plusieurs aspects de la culture Rwandaise. J'étais souvent ravie d'entendre parler kinyarwanda dans le métro de Bruxelles. Encore une fois, je me rapprochais de la culture Rwandaise, mais, je prenais conscience au contact des Belges et des Rwandais de Belgique, de l'ampleur de ma Québécoisité, autant dans ma mentalité que dans ma façon de parler. J'essayais parfois de parler avec un accent neutre, mais on finissait toujours par y déceler le Québécois. Je me souviens aussi d'avoir été confrontée au racisme de certains Belges, jusqu'à temps qu'ils m'entendent parler.

En entendant mon accent québécois ils s'exclamaient : « Aaah, mais vous êtes canadienne ! » Leur attitude hautaine et méprisante à l'égard de la noire que j'étais se transformait soudainement en gentillesse et en sympathie envers la Canadienne. Ça me faisait vivre une colère inimaginable. Je n'avais jamais vécu ce genre de situation au Québec.

Je me retrouvais pour la première fois de ma vie dans une dynamique relationnelle marquée par les rapports colonisateurs-colonisés. Je me suis alors rendu compte que je n'étais pas simplement en Belgique mais que j'étais chez ceux qui avaient colonisé mon pays d'origine, dominé et humilié notre peuple. Même si la colonisation était officiellement finie, elle demeurait bien présente dans les relations et dans les mentalités que j'observais en Belgique. Je vivais ça douloureusement et je bénissais le ciel de vivre au Québec.

Au cours de mon stage en Belgique, j'ai eu l'occasion d'aller au Niger pendant deux semaines, en tant qu'éducatrice-accompagnatrice d'un groupe de sept jeunes Belges qui allaient vivre une expérience d'échanges interculturels. On allait soutenir un projet d'agriculture à Niamey en partenariat avec de jeunes Nigériens. J'étais emballée par ce deuxième séjour en Afrique de l'Ouest, qui se présentait dans ma vie à moins d'un an après mon retour du Bénin. Cette fois, j'ai été confrontée pour la première fois à des occidentaux qui s'en allaient en Afrique avec l'impression d'aller sauver les pauvres petits Africains. J'ai été témoin des attitudes méprisantes, condescendantes qui m'étaient totalement insupportables. Dans ces conditions, je me sentais plus Africaine que Québécoise et j'essayais de leur faire comprendre que l'Afrique n'avait pas besoin d'être sauvée, qu'elle avait besoin d'être respectée. J'espérais qu'ils puissent se départir de « *leur complexe du sauveur blanc* » et de ce regard misérabiliste et blessant qu'ils portaient sur ce continent et sur ce peuple.

À la fin de ce séjour, j'ai demandé aux participants, qui parmi eux avait réussi à sauver les Africains. Personne n'a levé la main, mais tous ont affirmé avoir reçu plus qu'ils avaient donné, ce qui a rendu l'Africaine et la stagiaire en moi très heureuse et fière de voir le *complexe du sauveur blanc* transformé en humilité. Ainsi donc, être en Afrique avec des occidentaux me faisait vivre des enjeux parfois difficiles qui avaient pour effet de renforcer mon identité africaine. Cependant, le sentiment d'errance identitaire ne disparaissait pas. Le retour en Afrique avait son effet, mais ce n'était pas suffisant.

CONCLUSION

Je savais que j'avais encore du chemin à faire pour me rebâtir identitairement parlant. Cette errance identitaire et existentielle se manifestait par ailleurs dans ma vie dans mes choix d'études.

Comme je disais précédemment, j'ignorais qui j'étais, ce que je voulais et pouvais devenir. Je ne savais donc pas quoi choisir comme filière d'études à l'université. Je venais de terminer ma technique en éducation spécialisée. Je me demandais s'il fallait aller étudier en psychoéducation, en travail social ou encore en psychosociologie. La dernière option m'appelait beaucoup, je voyais bien des amis se déployer en faisant ce programme mais je résistais. C'était trop proche de ma mère qui enseignait dans ce programme, alors que j'avais besoin de percevoir mes propres contours. Je travaillais à l'époque au centre de prévention du suicide et d'intervention de crise du Bas-Saint-Laurent. Je savais que je ne voulais pas passer toute ma vie au contact des gens désespérés.

J'étais fatiguée de côtoyer la mort au quotidien. Je savais que j'aimais le Québec et la langue française. Je savais que j'aimais l'écriture et la littérature. J'ai donc pris la décision d'aller faire une formation pour devenir enseignante de français au secondaire. Mais mes cours d'enseignement et surtout mes deux premiers stages ne me motivaient pas suffisamment. Je m'ennuyais royalement dans mes cours et la culture enseignante que je rencontrais dans mes stages était loin de pouvoir m'encourager. Aussi, je n'avais plus le sentiment d'avancer sur les questions qui me préoccupaient profondément et qui faisaient sens pour moi. J'ai donc abandonné ce programme et j'ai pris la décision de demander une admission à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales, sur la base de mon expérience personnelle et professionnelle. Je suis entrée dans ce programme avec la ferme intention de m'adresser à mes questionnements liés aux phénomènes migratoires et aux crises identitaires.

C'est donc un grand besoin de sortir de cette dislocation identitaire et de cette errance existentielle qui a guidé ma démarche de recherche et de formation à la maîtrise. Le

chapitre suivant témoignera donc de mon parcours de transformation identitaire et de renouvellement de ma pratique professionnelle.

CHAPITRE IV : RÉCIT DE TRANS-FORMATION

INTRODUCTION

Ce chapitre présente un chemin singulier de reconstruction identitaire. Il questionne pour commencer, les effets parfois lourds de conséquence de l'absence de transmission que vivent souvent les enfants des familles immigrantes. Les parents, aux prises avec leurs épreuves ne peuvent parfois encore rien dire d'une expérience à la fois douloureuse et innommable. D'autres fois, ils sont occupés à survivre, à s'adapter, à assurer à leurs enfants des conditions d'une vie meilleure et à protéger ces derniers des affres de leurs propres histoires. Ensuite, ce texte trace un fil rouge de mon chemin de récupération de mon sud perdu, par la voie du rituel, du voyage et d'une pratique d'écriture à la fois descriptive, symbolique, narrative, réflexive et dialogique. Un chemin qui va de l'errance identitaire à l'enracinement et de l'éclatement au métissage

Il faut se rappeler que ma motivation première à m'inscrire à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales était d'acquérir une meilleure compréhension de l'expérience humaine que vivent les immigrants. Je m'intéressais plus particulièrement et de manière très engagée au vécu des hommes exilés. J'espérais ainsi pouvoir bonifier et renouveler ma pratique d'intervention auprès de ces hommes. Au cours de mon processus initial de problématisation, les échanges sur mes textes avec ma communauté apprenante que constituait ma cohorte à la maîtrise m'ont fait réaliser que derrière mon intérêt pour les hommes immigrants, se cachait peut-être le désir de mieux saisir l'expérience vécue par mon père. Je voulais m'approcher de son expérience d'exil et développer une plus grande proximité relationnelle avec lui.

Après avoir revisité mon parcours migratoire, je comprends mieux cette préoccupation lancinante pour l'expérience que vivait mon père. Après la découverte de ce qui motivait ma préoccupation pour les hommes immigrants, j'ai pris la décision de m'occuper plutôt directement de ma relation avec mon père et de mon besoin de l'entendre sur son expérience. J'ai alors pu ouvrir le dialogue avec lui, ce qui m'a permis de répondre à mon besoin et de recentrer le projet de maîtrise sur un thème qui me concerne plus directement.

En effet, on aurait dit que je portais encore à mon insu, comme dans mon enfance, la responsabilité du bonheur de mon père au risque d'en oublier mon propre chemin. Les psychanalystes diraient que j'étais prise dans des « *loyautés familiales invisibles* ». À la suite de Françoise Dolto (1995), Nathalie-Chassériau-Banas (2006) rappelle que les enfants sont porteurs de dettes dans le sens de dynamiques non résolues.

Ainsi, selon la même auteure, les enfants se retrouvent souvent chargés du poids émotif des expériences non résolues par leurs parents et qui sont refoulées en eux. Ainsi, plus souvent qu'autrement, nous pensons agir librement alors que derrière nos comportements se cachent parfois des injonctions qui viennent de très loin dans nos lignées. Le clan familial agit donc en nous, avec ses codes, ses valeurs et ses règles non écrites, qui peuvent conditionner nos choix et entraver fortement notre marche. Sortir du carcan de ces « *loyautés invisibles* » est tout à fait possible, à condition, bien sûr, d'avoir conscience qu'elles existent.

Dans le même ordre d'idées, la psychosociologue française Anne Ancelin Schützenberger (1998) affirme à partir de son expérience clinique, que nous sommes un maillon dans la chaîne des générations. Elle ajoute que curieusement, il arrive parfois que nous ayons à « *payer les dettes* » du passé de nos aïeux. Les thérapeutes familiaux Boszormenyi-Nagy (1973) et Stierlin (1977) vont dans le même sens en rappelant que prendre en compte ce qui s'est joué dans une lignée sur plus d'une génération permet de voir les conséquences profondes des loyautés invisibles dans la structure psychique d'un sujet. Une telle démarche favorise d'une part :

[...] des mouvements de reprise de relation, car la prise en considération des loyautés et le rétablissement du dialogue permettent une plus grande liberté dans les relations. [D'autre part], l'expression ouverte et créatrice des loyautés permet de se différencier sans subir les conséquences néfastes de comportements vécus par soi-même et par les autres comme expression de déloyauté. [...] Ce qui permet de recréer une « sécurité de base », (Al Allo, 2012, p. 96)

C'est dans ce sens que l'effort de clarification de mon thème de recherche m'a amenée à prendre en considération cette notion de *loyautés familiales invisibles* pour tenter de me comprendre et de me libérer. Ce fut un processus qui m'a ouvert des possibilités fructueuses d'action et de réflexion comme le dit si bien Al Allo (2012). Cette démarche de « déloyauté » m'a permis de me recentrer en moi et de mettre mon focus sur des enjeux spécifiques à ma propre existence, à ma pratique relationnelle et à mon devenir.

4.1 LE SUD PERDU¹⁴

Après avoir recentré ma démarche de recherche, j'ai commencé à nommer à ce moment que je vivais avec l'impression d'avoir perdu une partie de moi-même, que j'appelle *mon Sud*. Je me reconnaissais si bien dans les mots de Nancy Huston (1999) : « Chaque exilé a la conviction, profondément ancrée dans son subconscient tout en étant régulièrement dénoncée comme une aberration par sa conscience, qu'il existe une partie de lui-même, où pour mieux dire un autre lui-même, qui continue de vivre là-bas » (Nancy Huston, 1999, p. 109).

Une prise de conscience qui est vite devenue une urgence, qui exigeait toute mon attention. Dans mon esprit, *mon Sud* était lié à mon identité de Rwandaise, que je sentais progressivement s'effriter depuis le début de mon exil. Mais qu'est-ce que je cherche donc lorsque je cherche mon identité ?

Comme le rappelle Dominique Picard (2008) :

¹⁴ Titre inspiré du livre *Le Nord Perdu*, de Nancy Huston (1999).

L'identité est une notion complexe dont le statut paradoxal a été maintes fois souligné. Mon « identité », en effet, c'est d'abord ce qui me représente, ce qui fait que je suis « Moi », un être unique et différent des autres dont je suis capable de circonscrire les frontières.

Pourtant, cette belle unicité est fortement remise en question lorsqu'on se présente : on donne son sexe, sa profession ou sa nationalité... autant d'« étiquettes » qui nous rattachent à autant de catégories sociales auxquelles nous nous sentons appartenir : si l'on se dit « étudiant », « Berrichon » ou « rocker », on reconnaît implicitement une communauté de traits entre soi et tous les étudiants, tous les Berrichons ou tous les rockers. (Picard, 2008, p. 76)

Alors moi, qu'est-ce que je pouvais encore avoir en commun avec les Rwandais ? Je ne parlais plus kinyarwanda. Je n'avais plus aucun contact avec mon pays et je ne pouvais pas y aller. Je ne mangeais plus des mets rwandais, je ne m'habillais pas à la rwandaise. Je ne pensais plus comme une Rwandaise, il paraît même que le Rwanda avait quitté ma démarche. Je n'avais plus cet élégant et subtil déhanchement distinct des Rwandaises lorsqu'elles marchent. Les autres Rwandais me reconnaissaient-ils encore comme une des leurs ? En effet, comme le souligne avec force Marc (2005), poser la question de son identité, c'est interroger ses limites, sa situation dans le monde, sa singularité, mais aussi son appartenance, dans la mesure où l'identité questionne aussi la place du sujet par rapport à autrui, dans un mouvement constant d'assimilation et de différenciation.

Je me sentais donc en perte de contours, de socle et de racines. Je me sentais déracinée et désorientée. J'avais perdu mon Sud. J'avais le sentiment qu'une partie de moi me manquait douloureusement. Je ne savais plus où la chercher ni comment me la réapproprier une fois que je l'aurais trouvée. Cette *quête du Sud* orienta alors le reste de mon parcours et réveilla de plus belle la quête identitaire déjà entamée au début de ma vingtaine. La quête de mon sud constituera donc le fil conducteur de tout mon processus de recherche et de formation. Cela m'a permis de découvrir avec Picard (2008) que l'identité n'est pas génétique, ce n'est pas un attribut, ni une donnée fixe.

C'est plutôt un processus, un objet qui se construit progressivement au contact des autres personnes, cultures, territoires et langues dans une danse continue d'identifications et

de différenciations successives à ce que les autres nous semblent être et à ce que nous croyons qu'ils sont et à l'image qu'ils nous envoient de ce que nous sommes.

À l'issue de ma première année de scolarité de maîtrise, je bénéficiais de huit semaines de congé à mon emploi de l'époque, pendant la période estivale. Pendant la pause, lors d'une journée de cours, un ami et collègue de maîtrise m'a parlé de son envie de faire un voyage en voiture vers l'Ouest canadien. Le projet m'a interpellée étant donné que j'avais du temps et un grand besoin de changer d'air. Je me suis donc jointe à lui et deux autres amis nous ont accompagnés. J'avais besoin de faire ce long voyage, un peu comme un pèlerinage, ou une initiation à la recherche de *mon Sud intérieur*. J'avais l'intuition que sans initiation, l'être humain ne pourrait pas pleinement participer à la vie de la culture et de la société, ni trouver son identité. J'avais donc envie d'aller à ma rencontre par la traversée de mon pays d'adoption. Je voulais découvrir la vastitude du pays que j'habitais depuis maintenant dix-huit ans, tout en revisitant le chemin de vie parcouru jusqu'alors. J'espérais finir par découvrir, peut-être, ma propre vastitude.

J'ai amené quelques travaux de maîtrise à terminer pendant le voyage et un livre que ma mère m'avait prêté, *Voyage à travers la mort* de Pierre-Claver Ndayayisenga (2012), un exilé rwandais. Ce livre racontait la vie de l'auteur, surtout sa traversée de l'est à l'ouest du continent africain avec sa famille et quelques autres milliers de réfugiés. Passant d'un camp de réfugié à un autre, il était en quête d'une terre d'asile, qu'il a fini par trouver à Montréal quelques années plus tard. L'histoire de cet homme et de sa famille ressemblait, à bien des égards, à la mienne et à celle de ma famille. Ainsi, je parcourais l'immense territoire canadien d'est en ouest en lisant ce récit bouleversant de réfugiés qui traversaient à pied le vaste continent africain de l'est à l'ouest. Cette histoire me reconnectait directement à la mienne et à celle de mon peuple. Une lecture qui constituait une initiation en soi. J'ai terminé le livre en arrivant à l'extrême ouest du Canada, sur l'île de Vancouver.

D'après Simone Vierende (1972, p. 37-38), l'initié apprend que :

L'initiation est une maîtrise du Temps, que l'on peut sans cesse renouveler. Ce retour aux « temps du rêve », où se trouve l'origine de toutes choses, et ce

renouvellement perpétuel est une garantie pour lui de ne point disparaître lorsque viendra la mort physique : ayant appris par l'initiation à mourir et à renaître, sa mort physiologique ne sera que le prélude à une nouvelle naissance. « Être initié, c'est apprendre à mourir », disait Platon.

Cette expérience de voyage réel, littéraire et initiatique m'est apparue comme une étape importante de mon parcours de quête identitaire. C'était une expérience initiatique qui devait se solder par un geste symbolique. J'avais un grand besoin de ritualiser mon passage. J'ai réfléchi intensément et j'ai beaucoup discuté avec mes compagnons de voyage sur ce que je vivais dans cette aventure. Je leur partageais mon besoin de clore cette traversée avec un rituel et un symbole fort. J'assumais mon intention de transmuter mon existence dans une démarche initiatique comme en parle Mircea Eliade (1959).

Un matin, sur le chemin du retour, alors que nous étions en camping dans la municipalité de Nelson en Colombie-Britannique, une idée me traversa l'esprit de manière fulgurante, comme une révélation. J'allais me faire tatouer, le jour même à Nelson, une image du continent africain, vis-à-vis du bas de ma colonne vertébrale, comme à la racine de mon arbre identitaire. Je voulais ancrer dans ma chair un symbole de l'Afrique, comme un socle de ma capacité à me redresser, à me tenir debout.



Figure 12 : Dessin ayant inspiré mon tatouage¹⁵

¹⁵ <http://tattoocompris.com/tatouage-style-1458865798705/>

Je venais de marquer mon corps de manière douloureuse et permanente du symbole de mes racines africaines. J'ai alors décidé de donner une fonction à ce tatouage. Il allait, comme un compagnon de quête et de pèlerinage, m'accompagner tout au long de mon cheminement vers ce Sud perdu. Il était là pour me rappeler qui j'étais et où je voulais aller. Il avait comme autre fonction de me ramener sur le chemin, lorsque je m'égarais où que j'arrêtais d'avancer. Ce tatouage allait m'accompagner vers ma source, vers mes origines.

Après avoir traversé le Canada l'année précédente, j'ai senti une envie de changement. Je souhaitais, pour au moins quelques années, aller expérimenter la vie dans une autre ville, comme si je voulais encore une fois aller me rencontrer ailleurs et autrement. J'ai alors suivi mon compagnon à Québec, dans sa ville natale. Il y retournait pour faire des études de deuxième cycle à l'Université Laval, après avoir passé quelques années dans le Bas-Saint-Laurent. Depuis mon arrivée au Québec en 1994, je vivais à Rimouski et je n'avais jamais vécu ailleurs dans la province. Nous avons donc déménagé en octobre 2013. Je me suis trouvé rapidement un emploi dans un Carrefour Jeunesse-Emploi (CJE), comme chargée de projet en persévérance scolaire, une fonction similaire à celle que j'occupais depuis plus de 18 mois au CJE de Rimouski.

Mes premiers mois à Québec furent exigeants à tous points de vue. Ce qui m'était le plus difficile, c'était la perte de repères car je ne connaissais que très peu cette ville et en dehors de la famille et des amis de mon compagnon, je n'avais pas un grand réseau. J'étais confrontée dans mon travail à un rythme différent de celui auquel j'étais habituée à Rimouski et à une culture organisationnelle complètement nouvelle. Je vivais une série de chocs culturels dans mon milieu de travail et une désorientation dans mon environnement en général. Je me sentais dépendante de mon amoureux, puisque nous étions dans sa ville d'origine. J'avais l'impression d'immigrer à nouveau, alors que je n'étais qu'à trois heures de route de Rimouski. Je ne m'y attendais pas du tout, mais j'avais réveillé malgré moi des mémoires douloureuses de ma première émigration. J'ai d'abord mal vécu cette expérience. Il m'a fallu environ deux ans avant de me sentir enfin chez moi dans la ville de Québec.

Au cours de ces deux premières années, j'ai vécu une transition majeure, en changeant d'emploi, mais aussi d'identité professionnelle. En août 2014, j'ai été engagée comme chargée de cours au Collège Mérici, dans le programme de Techniques d'éducation spécialisée. Je suis donc passée d'intervenante-chargée de projets dans un organisme communautaire à enseignante au niveau collégial. Pour moi, c'était une belle évolution, mais elle sollicitait encore plus mes capacités adaptatives. Je me sentais dans une réelle reconfiguration de mon identité professionnelle. Enseigner venait avec son lot d'apprentissages et de nouveaux défis. J'étais fière d'exercer ce métier à vingt-huit ans et au fur et à mesure des mois, je gagnais en confiance dans ce nouveau rôle professionnel aussi exigeant que gratifiant. La première année, je donnais un cours qui traitait des ressources communautaires et des aspects légaux du métier d'éducateur spécialisé, en plus de faire de la supervision de stage. L'enseignement de ce cours et le contact avec les milieux de stage m'ont aidée dans la connaissance de mon nouvel environnement.

Dès la deuxième année, j'ai pris en charge le cours de « *Communication en contexte de travail et multiculturalisme* ». Je pouvais mettre mon expérience de vie au service de mon enseignement, ce qui me motivait au plus haut point. Enseigner les réalités de l'immigration, l'intervention et la communication en contexte interculturel est ce que je voulais faire depuis longtemps et j'y étais enfin arrivée. Pour ajouter du sens et du concret à mon contenu pédagogique et pour augmenter l'intérêt et l'engagement des étudiants dans le cours, j'ai intégré une conférence sur mon parcours migratoire, en plus de donner plusieurs exemples tirés de mon expérience personnelle tout au long de la session. J'ai constaté que c'était un des éléments les plus appréciés de mon enseignement. En dévoilant mon histoire à mes étudiants, cela permettait d'humaniser davantage la matière, en plus de susciter de l'ouverture et de démystifier bon nombre d'éléments sur les immigrants et les réfugiés. D'un point de vue personnel, la narration de mon parcours à plusieurs centaines d'étudiants m'aidait à me réapproprier toujours davantage mon histoire et à mieux vivre avec les parties les plus douloureuses de ma trajectoire, car j'en faisais quelque chose de bien et d'utile.

J'avais réussi à faire de mon expérience migratoire et de mon histoire personnelle un outil pédagogique et un moyen de sensibilisation efficaces qui touchait des centaines de futurs éducateurs et éducatrices spécialisés. Je savais que dans leurs parcours professionnels, tous ces intervenants en devenir allaient côtoyer des personnes immigrantes et réfugiées et qu'ils se souviendraient de mon histoire et de ce qu'ils ont appris grâce à elle. Au fur et à mesure qu'on avançait dans la session, je voyais mes étudiants devenir de plus en plus sensibles à la souffrance d'autrui, aux réalités des immigrants et des réfugiées, ainsi qu'aux défis de communication et d'intervention en contexte interculturel. Ils devenaient également de plus en plus conscients de l'importance de l'écoute, de la curiosité, de l'ouverture et de l'empathie en intervention en situation de diversité culturelle. Par ailleurs, ils découvraient l'efficacité du dessin, de l'écriture et autres pratiques narratives et symboliques dans l'accompagnement des processus de guérison post-traumatique et d'adaptation en contexte migratoire.

4.2 LE RETOUR AU PAYS NATAL : RETROUVER LA TERRE ROUGE

*Et nous sommes debout maintenant, mon pays et moi, les
cheveux dans le vent, ma main petite maintenant dans son
poing énorme et la force n'est pas en nous, mais au-dessus
de nous, [...]*

Aimé Césaire (1956)

S'exiler c'est toujours perdre un chez-soi. Devenir sans terre, sans pays, sans domicile fixe. La terre natale constitue dans nos imaginaires un pilier de soutènement de nos identités en dérive de peuples exilés. Ainsi, le retour à ma terre rouge, à la source du Nil et au creux des grands lacs africains constituait pour moi plus qu'un rêve, mais un horizon, une utopie et une promesse.



Figure 13 : Au bord du lac Kivu. Été 2017, Kibuye, Rwanda.

Un après-midi du mois de juillet 2015, en parcourant mon fil d'actualité Facebook, une publication de la page du programme gouvernemental *Québec sans frontières (QSF)* a attiré mon attention. QSF est un programme provincial du ministère des relations internationales et de la francophonie (MRIF). C'était une offre de poste d'accompagnatrice de groupe au Rwanda, dans un projet d'initiation à la coopération internationale pour

jeunes de 18 à 35 ans. Plus précisément, le projet était dans le domaine de l'intervention sociale et visait à aller appuyer un organisme de la ville de Butare dans la réinsertion des enfants de la rue. L'organisme porteur de ce projet au Québec était L'AMIE, Aide Internationale à l'Enfance, un organisme basé dans la ville de Québec dont la mission vise essentiellement à répondre aux besoins fondamentaux des enfants des pays défavorisés en agissant avec des partenaires locaux, dans la perspective d'un développement durable. Ainsi donc, un programme gouvernemental de mon pays d'adoption, porté par un organisme de ma ville de résidence, mettait en place un projet au Rwanda, qui aurait lieu à Butare, dans ma ville de naissance. Pour ajouter au tout, c'était un projet dans mon domaine professionnel, soit l'intervention sociale.

L'accompagnement de groupe dans des projets d'initiation à la coopération internationale, je l'avais déjà fait à deux reprises, soit au Niger en 2007 avec des jeunes belges et en 2013 au Honduras, avec des jeunes québécois. Le mandat me semblait donc fait sur mesure pour moi. Je n'avais pas encore appliqué sur le poste, que je me visualisais déjà au Rwanda avec de jeunes intervenants québécois, en train de contribuer à augmenter la qualité de vie d'enfants rwandais. Je rêvais depuis longtemps d'aller au Rwanda, et ce rêve était devenu réalisable depuis l'acquisition de mon passeport canadien en septembre 2014.

La vérité était que j'avais beaucoup de craintes par rapport à un éventuel retour dans mon pays. Je me demandais si j'étais prête psychologiquement et j'avais peur de ma réaction en retournant sur le territoire de mes pires traumatismes. Je savais les Rwandais fort accueillants, mais je me demandais tout de même comment mon retour au pays pouvait être perçu après 22 ans d'absence. Le fait est qu'en lisant cette offre sur Facebook, je me sentais appelée à appliquer, car je me disais que me rendre là-bas en ayant un mandat professionnel précis et en étant l'accompagnatrice responsable d'un groupe de Québécois allait m'aider à légitimer ma présence. Cela me donnait le courage de passer à l'action et de réaliser ce rêve que je portais depuis quelques années.

Ainsi, un mois plus tard, j'appliquais et au mois de septembre, je passais les entrevues de sélection. À la fin d'une journée complète d'entrevues de groupe et d'entrevues individuelles, j'ai reçu un appel m'annonçant que ma candidature comme accompagnatrice de ce groupe avait été retenue. Je me trouvais dans une joie innommable. Le projet commençait dès le mois d'octobre, avec six fins de semaines de formation pré-départ s'échelonnant du mois d'octobre au mois de mai. Par la suite, on devait commencer la deuxième phase du projet, soit le séjour terrain, qui allait durer du mois de mai au mois d'août 2016. J'allais donc vivre un séjour au Rwanda, qui s'avèrera plus tard totalement fondateur.

Nous sommes le 26 mai 2016, aux alentours de 21h. Je suis à l'aéroport international de Kigali, au bout d'un voyage de presque vingt-quatre heures. Après le passage de l'immigration et la traversée des douanes, je récupère mes bagages et je me dirige vers la sortie de l'aéroport, où attend une foule de personnes venues accueillir les voyageurs. La fébrilité et l'excitation prennent le dessus sur la fatigue causée par le manque de sommeil des dernières heures. Mon cœur bat à tout rompre et une joyeuse chaleur envahit ma poitrine. Je n'arrive pas à y croire. Je viens d'arriver dans la capitale du Rwanda, mon pays. Dans quelques minutes, mes pieds fouleront de nouveau la terre rouge de mes ancêtres. Je passe la porte pour me rendre à l'extérieur des murs de l'aéroport et je savoure la douceur du climat; une chaleur douce et parfaite. Les lieux sont bien aménagés et la propreté y est exemplaire. En regardant le décor, je réalise que je ne reconnais plus rien. Je vois des palmiers et j'en suis surprise. J'ignorais qu'on retrouvait ce type d'arbres au Rwanda. Tout de suite, ce sont plutôt des images des caraïbes qui me viennent en tête. Je me dis : « Seigneur, mais qu'est devenu mon pays ? C'est extraordinaire ! »

Il me faut maintenant regarder les gens pour être certaine d'être bel et bien arrivée à la bonne destination. Je reconnais d'abord ces traits des gens de chez moi. La beauté légendaire des Rwandais et ces sourires accueillants me touchent au plus haut point. Je reconnais ensuite ma tante Alice, ma jolie cousine Parfaite et mon jeune cousin Jabin. Les grands yeux humides d'émois de ma tante me tirent des larmes. Nous nous précipitons dans

les bras l'une de l'autre et nous pleurons, en remerciant Dieu pour ses bienfaits et le miracle que nous sommes en train de vivre, dans ces retrouvailles inespérées au pays des mille collines. À côté de ma tante se tiennent Parfaite et Jabin que je rencontre pour la première fois. Leurs visages me sont familiers, les ayant déjà vus sur les photos.

Nous nous saluons timidement, mais joyeusement. Et puis, j'aperçois mon oncle Eugène, le mari de ma tante Alice, qui immortalise ce moment avec son téléphone portable. Je suis très émue de le revoir après vingt-deux longues années. Il me sert fort dans ses bras et m'appelle « Ange », comme dans ma tendre enfance. En l'entendant m'appeler « Ange », je ressens profondément ce que c'est de revenir chez soi. Les choses semblent tellement avoir changé ici, on dirait presque un autre monde, mais mon oncle m'appelle encore par mon petit nom de jadis. Ça me fait du bien. À côté de mon oncle se tient une dame belle et souriante dont les traits me semblent connus. Il s'agit de Claire, une grande amie de la famille. Je ne la reconnais pas vraiment, mais je sais que je l'ai déjà vue, il y a déjà trop longtemps. Je suis touchée qu'elle soit venue m'accueillir. Une petite fille de huit ans apeurée a quitté un pays en guerre il y a 22 ans et voilà qu'une jeune femme émue, fébrile et pleine de gratitude y revient contre toute attente. Les accolades de ma famille venue m'accueillir me disent : bienvenue chez toi « mwana wacu¹⁶ ».

Je suis au Rwanda depuis maintenant deux jours. J'ai passé du temps à Kiyovu, chez ma tante Alice, avec mes cousins et mon oncle à me reposer, à me remettre du décalage horaire et à m'acclimater petit à petit à Kigali. Il me tarde d'aller à Nyamirambo pour aller voir ma famille du côté paternel. Dans ce quartier de la ville de Kigali habitent ceux que j'appelle mes grands-parents Karenzi. Mon grand-père Karenzi est l'oncle paternel de mon père. Il l'a pris en charge lorsqu'il était encore tout petit. L'oncle Joseph revenait alors d'Allemagne où il était parti faire ses études de génie mécanique. Il était encore jeune, à peine au début de la vingtaine.

¹⁶ Signifie « notre enfant », en kinyarwanda.

En rentrant au pays, il a trouvé la femme de son frère malade, alors qu'elle venait d'avoir un bébé. Pour soutenir son frère, il proposa à la famille de prendre le plus vieux des enfants pour alléger leurs responsabilités et mieux encadrer les études de son jeune neveu. Mon père a ainsi quitté sa famille et il a été élevé par son oncle jusqu'à la fin de ses études universitaires. Ma grand-mère Karenzi, son épouse, a aussi pris soin de lui telle une mère. Ce type d'entraide familiale est encore aujourd'hui courant en Afrique. Ces deux personnes ont contribué à faire de mon père l'homme qu'il est devenu aujourd'hui. Nous en éprouvons tous une immense gratitude. Dans ma lointaine enfance au Rwanda, j'ai passé beaucoup de temps avec eux. Ils m'ont accueillie chez eux et ont contribué à mon éducation l'année avant le génocide, juste après le départ de ma mère au Canada. Ma grand-mère a même été mon enseignante en deuxième année primaire.

Les revoir et retourner sur ces lieux de mon enfance, c'est retourner chez moi. Je les retrouve comme on retrouve ses parents et leur maison me reconnecte avec la douceur de mon enfance d'avant la guerre. Un de mes oncles que l'on surnommait jadis « Petit », le cadet de leurs enfants vient me chercher chez ma tante maternelle, afin de m'amener à Nyamirambo. Je le vois arriver à bord de sa voiture 4x4, vêtu d'une belle chemise, tout souriant et les yeux brillants. Il est incontestablement devenu un homme ! Il me revient à la mémoire la dernière fois que nous nous sommes vus en 1994, il devait avoir quatorze ans alors que j'en avais huit. Il m'amène vers le quartier de ses parents, et en chemin, il m'invite à boire un *Fanta* et à déguster un « *chapati* »¹⁷ aux légumes et à la viande dans l'effervescent quartier Biryogo¹⁸. À Biryogo, les voix des *muezzins* qui font l'appel à la prière se mélangent à la musique populaire et rythmée du chanteur *Danny Vumbi* sortant des radios et aux conversations des gens qui passent du swahili au kinyarwanda. On y voit des hommes et des femmes tantôt en *boubou*, tantôt en *jeans* ou en *djellaba* de toutes sortes de motifs et de couleurs. Les femmes arborent des foulards colorés, des cheveux soigneusement tressés et des coiffures *afros* flamboyantes. Cette énergie vivante et chaleureuse, ce doux désordre me fait le plus grand bien. Je me sens chez moi. Mon oncle

¹⁷ Chapati est un pain à l'indienne populaire au Rwanda.

¹⁸ Biryogo est un quartier de Kigali.

me parle de sa vie actuelle et il me montre des photos de sa femme et de son fils, puis nous reprenons la route pour aller à la maison familiale.

En chemin, je reconnais le quartier. Nous passons devant le *centre Rafiki*, où les jeunes ont depuis longtemps l'habitude de se réunir et d'aller jouer au basketball. J'arrive à situer mon ancienne école primaire, bien qu'elle ait été modernisée. Je reconnais finalement la maison des grands-parents Karenzi. Une joie inimaginable envahit mon cœur au moment où nous pénétrons dans la cour. Mon oncle Aimable vient nous accueillir avec son fils que je ne connais pas. Je suis émue de voir mon jeune oncle devenu papa. Ils nous invitent au salon et puis les grands parents viennent nous y rejoindre. L'intensité et le bonheur des retrouvailles sont indescriptibles. Les larmes de grand-maman et la chaleur de ses bras me chuchotent : « *Enfin ! Ange, tu es de retour !* »

4.3 FAIRE MA PART POUR MON PAYS NATAL ET DECOUVRIR MON METISSAGE CULTUREL



Figure 14 : Enfants de l'OPDE, foyer de Taba. Été 2016, Butare, Rwanda

Bien que je profite de mon séjour au Rwanda pour reconnecter avec ma famille, ma terre natale et mes racines, je suis là avant tout pour des raisons professionnelles. J'ai le mandat d'accompagner les stagiaires québécois dans le cadre d'un projet d'initiation à la coopération internationale. Mon groupe de stagiaires travaille à soutenir les intervenants de l'organisme « *L'œuvre humanitaire pour la protection et le développement de l'enfant en difficulté* » (l'OPDE), qui vient en aide aux enfants de la rue à Butare. Nous avons le mandat de contribuer à la planification et à l'animation d'ateliers psycho-éducatifs et l'organisation d'ateliers d'échanges réciproques de savoirs et de pratiques (Héber-Suffrin, 2001) entre les intervenants locaux et les stagiaires québécois. Nous avons la chance de découvrir un organisme admirable et bien structuré et nous sommes sans cesse ravis de constater la dévotion et les compétences des intervenants locaux.

Pour tenter de créer des liens avec les enfants, nous essayons de passer quelques moments dans des activités formelles ou informelles avec eux, par le biais du jeu par exemple, ou en nous intégrant à leurs petits moments de rituels quotidiens de chant et de danse. Ils se placent en cercle, chantent en kinyarwanda ou en swahili. Ils tapent des mains selon les rythmes du pays et ils performent les danses de chez nous avec vigueur et brio. Les enfants de l'OPDE adorent se rassembler pour chanter et danser, afin de marquer la transition d'une activité à l'autre et pour souhaiter la bienvenue ou dire au revoir aux invités. Ils se prêtent aussi à ce rituel pour remercier, célébrer ou encore simplement pour le plaisir de s'offrir un moment festif et rassembleur dans la journée. Je me souviens qu'à chacun de ces moments partagés avec les enfants, les intervenants et les stagiaires, j'avais la preuve que la joie peut triompher sur l'adversité, tant que cette joie est entretenue, partagée, dansée et chantée au quotidien.

À l'OPDE, le jeu, le partage, les chants, les danses, l'hospitalité et la convivialité font partie intégrante des valeurs et des pratiques à promouvoir en vue de supporter le développement du mieux-être des enfants. Le temps que les stagiaires québécois passent avec les enfants dans ces contextes participe à l'objectif d'échange réciproque de savoirs et

de pratiques. Je me sentais privilégiée d'être là, avec des jeunes adultes de mon pays d'accueil pour supporter les enfants de mon pays natal et réciproquement.



Figure 15 : Période de jeux animée par les stagiaires québécois, avec les enfants du CECYDAR. Août 2016, Kigali, Rwanda.

L'OPDE est divisé en deux principaux foyers d'accueil pour les jeunes de 6 à 24 ans. Le premier, celui de Taba, accueille généralement des enfants plus jeunes alors que celui de Rukira accueille plutôt des adolescents et jeunes adultes. Quelques stagiaires de mon groupe ont comme mandat d'animer un atelier à Rukira une fois par semaine. Elles m'invitent à participer à une de ces soirées d'atelier.

Dans cette soirée, chacun est invité à se présenter aux autres en se symbolisant avec un objet, à raconter sa plus grande fierté et à affirmer ce qui compte le plus pour lui dans la vie. Je me prête à l'exercice aussi, autant que j'accueille les jeunes et les stagiaires dans

leurs partages. Les jeunes, les stagiaires et l'éducateur s'adressent au groupe à tour de rôle. Les jeunes du foyer s'ouvrent en toute authenticité et livrent parfois des témoignages d'une grande profondeur. J'ai l'impression qu'ils apprécient ces moments où ils ont l'occasion de parler d'eux, de leur passé, de leurs fiertés, de leurs peurs et de leurs aspirations. Je constate aussi que les liens entre eux se renforcent de plus en plus et que les plus jeunes écoutent attentivement leurs « grands frères ». Je suis touchée par la beauté et la résilience de ces jeunes marqués par leur passé d'itinérance, de toxicomanie, d'abandon, d'abus de toutes sortes et de violence familiale.

Un des moments mémorables de ce séjour fût une célébration organisée par mon groupe de Québécois, à l'occasion de la Fête Nationale du Québec. L'objectif de l'événement était de partager la culture québécoise avec les familles d'accueil, les collègues de l'OPDE et les amis tout en profitant de l'occasion pour remercier les gens pour l'accueil dans la communauté. Ainsi, l'après-midi du 23 juin fut consacrée à nettoyer et éplucher plusieurs kilos de pommes de terre, à préparer de la sauce et couper du fromage, afin de servir de *la poutine* à une quarantaine d'invités. Le groupe avait prévu ensuite de servir des beignets rwandais arrosés de sirop d'érable. De la musique québécoise et de la danse en ligne était prévue plus tard dans la soirée, en plus des prises de paroles diverses.

Cet événement me paraissait à la fois rigolo et profondément touchant, d'autant plus que les Rwandais étaient ravis de découvrir des éléments de la culture québécoise dont la fameuse poutine dont ils avaient tant entendu parler. J'étais ravie que les stagiaires québécois aient pris l'initiative de partager cette partie de leur identité culturelle. Ils m'ont ainsi permis de faire une expérience inédite et de constater mon métissage culturel rwando-québécois se manifester à travers ces festivités. L'événement était joyeux et harmonieux et pour une des rares fois dans ma vie, je me suis sentie sortir de la binarité. J'étais à la fois Rwandaise et Québécoise, sans questionnements, sans déchirement. J'étais tout simplement moi, pleinement l'une et l'autre.

Vers la fin de la soirée, alors que j'observais les Québécois enseigner les danses en lignes de chez eux aux jeunes rwandais qui suivaient les leçons avec grand intérêt, j'étais

émue de sentir que les parts de mon casse-tête identitaire s'emboîtaient naturellement l'une dans l'autre. Voir des gens de mes deux appartenances culturelles partager des moments de joie et de simplicité ensemble soignait cette fameuse fracture identitaire que je portais depuis de nombreuses années.

4.4 RASSEMBLER MES LIGNEES : UNE ŒUVRE DE REPARATION

C'est une des journées les plus significatives de ma vie. Malgré mon esprit fatigué et mon corps enrhumé, je fais un voyage éprouvant de plusieurs heures, jusqu'au village de ma grand-mère paternelle, que je n'ai pas vue depuis 23 ans. Je réalise un rêve de longue date, celui d'aller visiter mes grands-parents paternels, chez eux. J'ai le sentiment de faire cela pour moi mais surtout pour mon père, comme si je payais ses dettes filiales. Mon oncle Ernest Karenzi est parti de Kigali à 5h du matin, afin de venir me chercher à Butare pour m'amener jusqu'à la région de Cyangugu, où vit ma grand-mère paternelle ainsi que quelques tantes et cousins. Je n'y avais jamais mis les pieds auparavant. Je chéris ce désir de revoir ma grand-mère, que je n'ai vue que quelques fois, avant l'âge de huit ans. Son mari, mon grand-père Georges est décédé l'année précédente et je n'ai jamais eu la chance de le rencontrer.

J'ai eu davantage d'occasions de côtoyer l'oncle et la tante de mon père qui vivent à Kigali, ceux que je considère tout autant comme mes grands-parents. Sur le trajet de Butare à Cyangugu, nous devons passer dans le Parc National de Nyungwe, une magnifique forêt dense et verdoyante où vit une impressionnante diversité d'espèces d'oiseaux et de singes.

Le Rwanda étant le pays des mille collines, la route n'est pas en ligne droite. Nous devons contourner les collines à plusieurs reprises, ce qui pour moi représente un désagrément car, dans un tel contexte, j'ai facilement le mal des transports. Ainsi, à deux reprises, la nausée a raison de moi et je sors de la voiture pour vomir, sous les regards curieux d'un petit groupe de singes dont j'ai peur, qui se tiennent à quelques mètres de moi. Une fois le malaise passé, nous poursuivons notre chemin. Arrivés dans la municipalité de

destination, nous empruntons un petit chemin vers une colline, celle où précisément vit ma grand-mère. Nous stationnons la voiture en bas de la colline et en descendant, je constate que plusieurs villageois nous regardent avec insistance en disant : « abazungu baraje ! »¹⁹. Nous poursuivons ensuite le chemin à pieds pour quelques minutes, le temps de nous rendre à la maison de grand-mère, située sur le haut de la colline. Mon oncle me précède et me dit de le suivre.

Au moment où nous sommes face à la maison, je vois une dame âgée sortir, faire une accolade à mon oncle et se diriger vers moi. Elle me regarde, dit : « Angeeee ! », elle me sert dans ses bras et fait un cri de joie typique de chez moi : « Ayiiiiiii ! Ayiiii ! Ayiiii ! ». Elle me sert dans ses bras très fort et avec beaucoup d'émotion, en prononçant le nom de mon père, comme pour dire qu'à travers moi, l'aînée de son fils, elle retrouve enfin son fils.

C'était un moment inoubliable. Un moment plein de nous et de tous les nôtres. Ceux qui sont proches, comme ceux qui sont loin, ceux d'aujourd'hui comme ceux d'hier. J'étais sur la terre de mon arrière-grand-père paternel, je marchais dans les pas de mon père et de mon grand-père. J'étais si émue. Là, à l'orée de la forêt de Nyungwe, dans les bras de ma grand-mère, entourée de mes tantes et de mes cousins. Je me sentais chez moi, parmi les miens et malgré le temps, la distance et la langue, je me sentais reconnue et aimée. Je me sentais perdre ma peau d'exilée. Enfin, je suis à la maison.

¹⁹ Signifie : « Les blancs arrivent » en Kinyarwanda. Par l'expression blancs, ils veulent signifier les gens de la ville, ceux qui vivent à l'occidentale.



Figure 16 : Retrouvailles avec ma grand-mère. 15 juillet 2016, Cyangugu.

Grand-mère a 81 ans. Malgré la rudesse de sa vie, elle a gardé une énergie vigoureuse et le sens de l'humour. Elle ne parle que kinyarwanda, alors que moi je balbutie quelques bribes de la langue. Nous avons besoin de l'aide de mon oncle pour bien nous comprendre, mais malgré la barrière linguistique, l'amour et la connexion entre nous deux sont palpables. Nous rions beaucoup, nous nous touchons, et nous dialoguons ainsi avec le regard, les sourires, les mains et les rires. Nous nous montrons mutuellement des photos de la famille, et nous nous remémorons des événements du passé. Je revois aussi une de mes tantes, la petite-sœur de mon père que j'avais déjà vue jadis lorsqu'elle était encore dans la jeune vingtaine. Nous sommes très émues de nous retrouver. Des cousins et cousines ainsi que des voisins de grand-mère viennent à notre rencontre.



Figure 17 : Première rencontre avec une cousine. 15 juillet 2016, Cyangugu, Rwanda.

Plus tard, j'appelle mon père afin qu'il puisse parler quelques minutes avec sa mère et sa petite-sœur. Ils ne s'étaient pas parlé depuis plus de vingt ans. C'est un moment bouleversant pour nous tous. La puissance et la beauté des paysages environnants combinées à l'émotion de cette rencontre me donnent l'impression d'avoir vécu jusqu'au bout ! J'ai quitté ma grand-mère le cœur léger, heureuse de l'avoir vue et avec le sentiment d'avoir accompli quelque chose d'important pour moi, pour elle, pour mon père, pour mes tantes et pour l'ensemble de la famille. J'avais la conviction d'avoir fait une vraie œuvre de réparation et d'avoir défié le destin. Je me sentais dans un processus créateur, comme si je me tricotais un autre destin tout en offrant aux miens une vie neuve.

De retour à Butare, je me disais que j'avais encore des devoirs à accomplir dans ma famille maternelle. J'attendais la visite de ma tante Alice et de mon cousin Jabin qui avaient promis de venir passer le week-end avec moi à Butare, la ville natale de ma mère et de mes grands-parents maternels. Ma tante avait prévu de m'amener me recueillir à la

tombe de mon grand-père maternel. Par un doux dimanche matin ensoleillé, ma tante Alice vient me chercher. Elle avait profité de ma présence au pays pour organiser l'évènement et convier quelques personnes. Au cimetière, nous attendions des cousines de maman, Nyirangazari et Ahezanaho ainsi que les deux amies qui prennent soin de la tombe de mon grand-père, Mugande et Denise. Je ne connaissais aucune de ces femmes. Elles avaient toutes connu mon grand-père et lui vouaient une grande admiration et une immense affection. Nous avons acheté des fleurs. Nous avons alors déposé des bouquets de fleurs sur la tombe et nous nous sommes rassemblées autour pour prier en silence.

Puis, ma tante entame une prière à haute voix et elle commence à sangloter. L'émotion est palpable et contagieuse. L'assemblée prie avec elle et tout le monde pleure. Je me mets à pleurer moi aussi, même si je ne comprends pas tout ce qu'elle dit dans la prière puisque c'est en kinyarwanda. J'ai les yeux fermés et je me souviens de la dernière fois que je suis venue en ce lieu. C'était le jour de l'enterrement de grand-père alors que j'avais à peine 7 ans. Après la prière, les cousines de maman livrent de forts témoignages en hommage à mon grand-père. Elles racontent comment grand-père les a aidées à un moment ou un autre de leur vie, comment il les a inspirées et à quel point elles sont fières de faire partie de la même famille que lui. Ahezanaho parle avec une telle puissance que je me remets encore à pleurer, alors que je ne saisis même pas la moitié de ce qu'elle dit. Cette cérémonie qui honore le passage sur terre et la grandeur de mon grand-père est d'une telle intensité ! Nous ne sommes que sept rassemblées autour de la tombe, mais j'ai l'impression que nous sommes une foule.

Cet après-midi-là, sur la tombe de mon grand-père maternelle, je comprends mieux ce que font les africains quand ils honorent les ancêtres. Quelle expérience ! Mon grand-père n'est pas mort, il est si vivant dans les cœurs de ces gens qui m'accompagnent et qui me donnent accès à son essence. Je suis émue et je me tiens là, droite et fière, plus en joie que triste, non seulement pour moi, mais aussi pour ma mère et pour mon frère.



Figure 18 : Recueillement à la tombe de mon grand-père maternel. Juillet 2016, Butare, Rwanda.

4.5 SUR LES TRACES DE L'HISTOIRE DE MA FAMILLE MATERNELLE

Un autre grand moment de mon premier retour au pays natal est la visite de la maison où ma mère est née et a grandi, à Rango. Cette maison familiale a été vendue vers la fin de la vie de mon grand-père. Il l'a vendue quand il a su qu'il était malade et qu'il risquait de mourir. Il voulait construire une maison en ville dans le souci de faciliter la vie de ma grand-mère et de ses enfants, après sa disparition. Il s'est alors acheté un terrain en face du lieu de travail de grand-maman et à deux pas de l'université. Il y a construit une grande maison avec des espaces locatifs. Cette dernière sera bombardée pendant la guerre.

Avec mes amis Édouard et Claudien ainsi que tante Alice, nous nous sommes rendus à Rango, pour visiter l'ancienne maison familiale qui appartient maintenant à une communauté religieuse. En sortant de la voiture, nous marchons vers la maison lorsque nous croisons un jeune prêtre vêtu d'un jeans et d'un polo rose, qui joue au basketball avec des jeunes. Lorsqu'il nous voit, il vient nous parler. Il nous accueille chaleureusement lorsqu'il apprend que c'est l'ancienne maison de notre famille. Le prêtre nous propose de nous faire visiter.

Lorsque nous arrivons dans la cour intérieure de la maison, je ne reconnais rien. Ma tante, quant à elle, nous fait faire une visite guidée en nous indiquant où se situaient les chambres et la fonction de chaque pièce. Selon ses dires, la maison a à peine changé. Elle est heureuse et très émue. Elle me montre d'ailleurs la chambre numéro 9, qui était la chambre des filles aînées. Ma mère et moi y avons déjà vécu quelques mois lorsque nous vivions à Rango et que mon père travaillait à Kigali. Plus tard, nous avons déménagé à Kigali.

Ma mémoire s'éclaircit au moment de la visite du salon et de la salle à manger. Mon ami Claudien et moi sommes pris d'un interminable fou rire quand je lui raconte que je suis déjà tombée dans la toilette et que mon grand-père et ma mère sont venus me secourir, mi-inquiets, mi-amusés.

Nous nous dirigeons ensuite vers la devanture extérieure de la maison. Encore là, le souvenir est très clair. Je reconnais tout à fait le devant de la maison et la cour. Je me souviens que mes grands-parents mettaient un grand chapiteau dans la cour avant pour célébrer des mariages ou d'autres cérémonies. Pour marquer cette visite de façon festive, le prêtre dispose des chaises dans la cour et demande à un collègue d'amener une caisse de bières et de *Fantas*. Ainsi, nous nous assoyons pour discuter et partager une boisson à la fin de notre visite de la maison.

Une fin d'après-midi du mois de juillet, avant d'aller à Rango, ma tante et moi passons à Tumba voir la petite sœur de ma grand-mère qui vit sur la parcelle (terrain) de son père. Déjà, ma tante m'apprend que j'ai une grand-tante maternelle toujours en vie au Rwanda. De plus, j'apprends qu'elle n'a que 36 ans, c'est à dire à peine 6 ans de plus que moi. Je découvre alors qu'elle et ma grand-mère ne sont pas issues de la même mère. Tante Alice m'explique qu'à son retour au Rwanda après le génocide, elle-même et ma grand-mère ont travaillé fort pour récupérer ce terrain familial afin de construire une maison décente pour la petite sœur de ma grand-mère et sa famille, une des rares rescapées du génocide dans cette famille. La maison est grande et belle, il y a même des petits appartements locatifs dans la cour arrière afin que ma grand-tante puisse en retirer un revenu.

Je rencontre ainsi ma grand-tante, ainsi que ses enfants. Je rencontre aussi la cousine de ma grand-mère qui me raconte avec joie l'époque où ma mère était très jeune. Elle me parle des moments où elle allait aider ma grand-mère à faire le grand ménage de la maison de Rango et affiche une certaine fierté, en parlant de sa technique infailible pour rendre les fenêtres impeccables avec du papier journal. Pour fêter ma venue, elle me propose de boire un verre d' *urwagwa* et d' *ikigage*, des boissons alcoolisées traditionnelles faites à base de bananes et de sorgho. Par politesse, j'accepte une gorgée d' *ikigage*, mais je n'ose pas en boire un verre en entier. Je prends ça comme un honneur qu'une personne âgée de ma famille m'offre de boire cette boisson traditionnelle.

Moi qui me suis sentie déracinée pendant une grande partie de ma vie, en fait depuis que je vis au Canada, pour la première fois concrètement, je me sens enracinée, en étant entourée de membres de ma famille, sur la terre qui a appartenu au grand-père de ma mère et qui appartient maintenant à ma grand-tante. Je ne pensais pas vivre un tel moment ni un tel sentiment d'enracinement. J'ai du mal à réaliser ce qui m'arrive. J'avais pourtant presque fait le deuil de mes racines. Je découvre pendant ce séjour l'existence de plusieurs membres de ma famille que je ne connaissais pas. Le sentiment d'enracinement se solidifie de plus en plus au fur et à mesure que j'avance dans ce grand voyage.

4.6 SE RESSOURCER AU LAC KIVU POUR MIEUX REPARTIR

Le Lac

*Ainsi, toujours poussés vers de nouveaux rivages,
Dans la nuit éternelle emportés sans retour
Ne pourrons-nous jamais sur l'océan des âges
Jeter l'ancre un seul jour ?
[...]*

*Un soir, t'en souvient-il ? Nous voguions en
silence;
On n'entendait au loin, sur l'onde et sous les cieux,
Que le bruit des rameurs qui frappaient en cadence
Tes flots harmonieux.*

Alphonse de Lamartine (1835)

Nous sommes avec mon groupe de stagiaires à Kibuye, à l'ouest du pays, sur le bord du Lac Kivu. Étant seulement à quelques jours du retour au Québec, nous nous accordons du repos bien mérité. C'est la première fois que je mets les pieds dans cette partie du Rwanda. La nature y est époustouflante de beauté. En fin d'après-midi, quelques stagiaires, un ami Rwandais et moi décidons d'aller faire un tour de bateau, accompagnés d'un guide. Nous partons donc à la découverte du lac et de ses îles. Alors que nous avançons en bateau, je laisse glisser ma main dans l'eau tiède, comme pour entièrement me sentir connectée avec le lieu.

Nous rencontrons au passage des bateaux de pêcheurs. Les bateaux sont placés en paire et un grand filet se trouve accroché dans l'espace entre les deux. C'est ainsi qu'ils capturent un très grand nombre de poissons. Ils nous saluent et nous permettent de les photographier, en nous disant que nous devrions les payer. Ils éclatent de rire et se mettent à chanter en cœur, tout en s'éloignant au soleil couchant. Nous nous arrêtons sur une des îles du Lac Kivu pour faire une pause baignade. J'entre doucement dans l'eau, en réalisant que je me baigne dans un cours d'eau rwandais pour la première fois de ma vie. À l'époque où j'y vivais toujours, je n'avais même pas mis un orteil dans une piscine, ne sachant pas nager. Le plaisir est grand de me laisser flotter dans les eaux de ce lac qui constitue le socle de mon imaginaire depuis si longtemps. Pour une fois, je ne rêve pas du lac Kivu, j'y nage. Je n'oublierai jamais ce moment d'amitié, de détente et de pur plaisir dans un des plus beaux lacs africains. La quiétude de ce lieu m'apaise et me prépare tranquillement à envisager la fin de mon séjour. Pourtant, cette balade en bateau, cette baignade, voir et entendre les pêcheurs chantant au loin, la vue des îles du Lac et ce soleil qui s'endort à l'horizon me donnent l'envie d'y rester pour toujours...

Je me souviens de la dernière journée de mon été rwandais. Nous sommes à Kigali, dans le quartier Kicukiro, au Centre d'accueil d'un regroupement catholique qui s'appelle la communauté de l'Emmanuel. Mon groupe a l'habitude de loger à cet endroit grâce aux démarches de ma tante auprès d'un grand ami de la famille, Joseph, qui dirige un Centre pour les enfants de la rue au sein de la même organisation. Pour remercier Joseph ainsi que les responsables de la communauté de l'Emmanuel qui nous ont logés à un prix d'ami, nous offrons une période d'animation de jeux auprès des enfants du CECYDAR (Le Centre Cyprien et Daphrose Rugamba qui prend en charge les enfants de la rue). Ayant travaillé tout l'été à l'OPDE, un organisme qui porte la même mission, les stagiaires ont développé et expérimenté des ateliers transférables au CECYDAR. Ainsi, avec la collaboration d'un éducateur du centre, les stagiaires animent trois jeux et c'est un franc succès. Sans prendre en charge l'animation, je participe aux activités proposées avec les enfants.

Malgré que ce moment se veuille ludique, je me sens un peu dépassée. Je dois compléter le rangement de mes valises, acheter encore quelques souvenirs, aller à la banque et faire quelques rencontres individuelles avec les stagiaires. J'ai du mal à croire que dans quelques heures nous serons dans l'avion. J'ai un sentiment de frustration car j'aurais aimé avoir plus de temps au Rwanda, voir plus de gens, faire plus de choses, visiter plus d'endroits, en profiter davantage. Je m'étais aussi habituée au rythme de vie, à l'alimentation et au climat, je ne sens pas de désir particulier de retourner dans mon rythme québécois, bien que j'ai hâte de voir ma famille et mes amis.

J'arrive vers la fin de la journée tant bien que mal à accomplir les tâches que j'ai à faire, hormis les rencontres individuelles, car nous manquons de temps et d'énergie. Nous décidons alors avec quelques stagiaires que cela se fera via Skype au retour. Joseph, qui a été d'une générosité sans borne, demeure fidèle à lui-même jusqu'au bout en nous offrant un dernier repas au Rwanda. Accompagné de son fils Armand qui nous a beaucoup aidés au cours de notre séjour ainsi que son neveu Aubin, il nous amène des hamburgers, des frites, des sambusas, ainsi que de la bière et des boissons gazeuses. Caritas, l'épouse de Joseph, tante Alice, nos amis Claudien et Frank se joignent à nous pour ce dernier repas au Rwanda. Un moment émouvant. Ces gens qui nous offrent le repas sont des amis de longue date de ma mère et de ma tante. Je me sens fière de les voir accueillir mon groupe de cette façon. Je suis émue de voir à quel point ma mère a tissé des liens de qualité il y a plus de trente ans et que ces derniers soient toujours aussi vivants. Ma tante, Joseph et sa femme Caritas nous racontent comment ils encouragent la nouvelle génération (leurs enfants, neveux et nièces) à poursuivre dans cet esprit de communauté et d'entraide et à l'amener encore plus loin.

Nous nous dirigeons directement à l'aéroport après le repas. Là-bas nous attendent mon grand-papa Karenzi, ma cousine Parfaite et ma tante Goretti, en plus de tout le monde qui était avec nous au souper. Nous sommes donc une vingtaine de personnes rassemblées à l'aéroport international de Kigali pour le grand départ. Nous remercions les gens et nous faisons nos au revoir. C'est une journée d'émotions et de nervosité qui se solde par des

larmes collectives à n'en plus finir. La vérité, c'est que je ne me sens pas prête à quitter le Rwanda, cela me déchire le cœur. Par contre, je réalise à quel point cela fait du bien de quitter le pays dans un contexte de paix et non de guerre avec des gens qui nous aiment et qui sont là pour nous dire au revoir.

Je reviendrai...

Je me souviens que le retour au Québec avait la saveur d'une vie nouvelle. Pour la première fois, après avoir quitté le Rwanda dans un contexte prévisible, suite à un séjour d'une durée déterminée, j'avais l'impression de choisir le Québec. Auparavant, le Québec m'était imposé. Je ne l'avais pas choisi. Le Québec m'avait accueillie après toutes ces années, mais pour ma part je ne l'avais jusque-là jamais accueilli. Je me souviens de ce sentiment de marcher à la frontière de la nostalgie du Rwanda et de l'amour du Québec. Pour une fois, je sentais que l'un n'empêchait pas l'autre. J'avais ramené du Rwanda énormément de fierté, de dignité et d'amour de ma patrie d'origine. Le Rwanda m'avait touchée par sa finesse et sa beauté.

En moi, il y avait enfin suffisamment de place pour le Québec et le Rwanda à la fois. Aucun choix ne s'imposait. Puisque je ne me voyais pas marcher sur une frontière pour le reste de ma vie, j'ai décidé de rentrer au Québec, d'y être à 100%, tout en trouvant d'autres moyens d'habiter le Rwanda, au moins à l'intérieur de moi. Je venais de quitter mon pays d'origine, mais je sentais que lui ne me quittait pas.

Par la musique, par la cuisine, par des contacts très fréquents avec ma famille et mes amis de là-bas, je faisais de la place à l'intérieur de moi pour que mon pays m'habite et c'est ainsi que je l'habiterai désormais. Avec quelques personnes, nous nous écrivions des petits messages à chaque semaine en kinyarwanda, ce qui me permettait de pratiquer ma langue et de continuer de l'apprendre. Plus j'entendais, parlais, lisais et écrivais le kinyarwanda, plus mon amour de cette langue renaissait. Depuis l'annonce de mon retour au Rwanda en septembre 2015, à aucun moment le fait de parler cette langue ne me ramenait à mes mauvais souvenirs de mon histoire au Rwanda. Jamais des blessures n'ont

été ouvertes à nouveau à cause de l'usage de la langue, comme je l'appréhendais. Cette langue ne représentait officiellement plus une menace pour moi, au contraire, je la voyais comme une richesse à continuer de cultiver. Plus je comprenais et plus j'arrivais à m'exprimer, plus j'étais fière. Des souvenirs de la petite fille que je fus, qui excellait dans les cours de kinyarwanda en première année du primaire me revenaient à l'occasion, surtout quand on me félicitait pour mes progrès.

Mon séjour au Rwanda m'a procuré de la solidité. Je l'ai senti à mon retour au Québec. Savoir d'où je viens et avoir l'impression de choisir où je vais, ça me donnait de la tranquillité d'esprit et de la confiance. Je me sentais enracinée, calme et plus debout que jamais. J'étais consciente de l'immense chance que j'avais eu de retourner dans mon pays d'origine et je respirais la gratitude.

4.7 SECOND RETOUR AU PAYS : UNE APPARTENANCE CONSOLIDÉE

Je me souviens de mon départ le 8 août 2016, à l'aéroport international de Kigali. Je sentais que je ne vivais pas des adieux définitifs, mais que je partais pour mieux revenir. Et c'est ainsi que les astres se sont alignés pour que je revienne au mois de mai suivant dans le même cadre que le premier séjour. C'était comme un rêve de retourner au Rwanda, cette fois en terrain vraiment connu où les points de repères étaient très nombreux.

Cette fois, je connaissais beaucoup de gens, je pouvais me repérer un peu dans la ville de Kigali, je pouvais me débrouiller pour voyager seule en autobus d'une ville à l'autre, je pouvais baragouiner en Kinyarwanda le prix d'une course de taxi et ne pas me faire arnaquer sur les prix. Je n'avais toujours pas une grande maîtrise de ma langue maternelle étant donnée la grande complexité de celle-ci, mais je comprenais déjà beaucoup plus qu'à mon premier séjour. Je ne saurais dire ce que les autres sentaient ou voyaient lorsqu'on se rencontrait, mais je me faisais de moins en moins considérer comme une étrangère. Même si les gens entendaient mon énorme accent lorsque je parlais kinyarwanda, ils s'adressaient

à moi comme une Rwandaise. J'étais une des leurs. Ce grand changement dans les rapports sociaux était un des éléments de différence entre mes deux séjours.

L'année précédente, pour la plupart des gens, surtout ceux qui ne me connaissaient pas, j'étais une Canadienne, une Occidentale. Certains m'ont même appelée *umuzungukazi*²⁰. Cette fois, plus souvent qu'autrement, on me considérait Rwandaise, à mon plus grand plaisir. J'avais même parfois droit pour certaines activités touristiques au prix des locaux qui étaient souvent beaucoup moins cher que le prix des étrangers, et ce, même si je n'avais aucun passeport rwandais ou carte d'identité rwandaise à montrer comme preuve de nationalité. Je me souviens de cette jeune dame qui m'avait dit en kinyarwanda : « Toi, tu es rwandaise ça se voit, t'as pas besoin de payer ». Ces moments me procuraient tant de joie et ils contribuaient à l'édification de mon sentiment d'appartenance au Rwanda et de légitimité. De l'apatride illégitime que j'étais il n'y a pas si longtemps, je commençais enfin à me sentir totalement légitime dans mes deux pays.

Le sentiment d'appartenance grandissant provoquait d'autres effets que je n'avais pas vus venir. Le premier effet, c'était une grande réactivité quand je sentais que les membres du groupe que j'accompagnais critiquaient mon pays. Critiquer c'est normal, moi-même je le faisais. Toutefois, je manquais de tolérance face aux commentaires négatifs, probablement dus au choc culturel ou à la nostalgie de leur propre pays.

Mon identification grandissante à ma terre natale, la reconnaissance des autres de mon appartenance à ce pays et à sa culture m'ont donné plus de légitimité. Je me considérais désormais comme une véritable Rwandaise. Ce qui me rendait de plus en plus sensible à tout signe de condescendance ou de mépris envers ma terre natale, ses institutions, sa culture ou ses habitants. Mon agacement prenait de plus grandes proportions lorsque j'entendais des commentaires de gens privilégiés qui se plaignaient car ils n'avaient pas le confort et la variété alimentaire dont ils avaient l'habitude. J'étais de plus en plus indignée et je trouvais cette ingratitude complètement déplacée.

²⁰ Une blanche.

Je me suis surprise quelques fois dans des attitudes et des postures qui me semblaient manquer de recul dans mon rôle d'accompagnatrice. Je réalisais que ma propre expérience de réappropriation identitaire était tellement intense que parfois, mes émotions prenaient le dessus sur ma tempérance habituelle. J'avais alors tendance à vivre des émotions intenses qui nuisaient au discernement et à la bienveillance nécessaire à ma fonction d'accompagnatrice. Mon groupe était en difficulté d'adaptation aux multiples chocs culturels auxquels il était exposé. Il était en droit d'attendre de moi de la compréhension, du support et une guidance patiente et bienveillante. Quelques fois, bien que je le savais, je me sentais sur la défensive comme si j'étais directement mise en cause. J'étais trop prise par mes propres traversées existentielles et j'arrivais difficilement à percevoir les difficultés et les demandes d'aide derrière les commentaires désobligeants de mes stagiaires.

Je trouvais ces épisodes très éprouvants sur le plan relationnel. Par chance, j'avais appris dans le cadre de ma maîtrise en étude des pratiques psychosociales à insérer régulièrement dans mes habitudes professionnelles des temps d'analyse réflexive de ma pratique. Ainsi, je prenais le temps d'écrire, de discuter avec ma mère ou encore avec la coordonnatrice des stages à l'AMIE. Ces temps me permettaient de prendre du recul, de développer des stratégies efficaces d'autogestion et de faire la part des choses afin de pouvoir revenir avec plus de sérénité dans le dialogue avec les stagiaires. Bien entendu, je réalisais que ces situations avaient créé des tensions entre certains membres de mon groupe et moi. Je pouvais alors en toute humilité leur parler de mon expérience, de mes prises de conscience à propos des impacts que ma réaction à leurs attitudes provoquait dans nos relations.

Ces conversations nous permettaient alors de procéder à une régulation de groupe. Je pouvais enfin mieux saisir les réels besoins que masquaient les propos et les attitudes que je trouvais désobligeants. Je pouvais enfin redevenir empathique face à l'expérience que les stagiaires vivaient quand ils étaient en choc culturel, en difficulté d'adaptation ou encore quand ils vivaient de la nostalgie du Québec, de leur famille, bref du monde connu. Réciproquement, les stagiaires pouvaient aussi mieux me connaître et me comprendre.

L'autre effet inattendu s'est manifesté dès le début de mon séjour. En effet, lorsque je suis retournée à Butare (la ville où avait lieu le projet pour lequel j'étais au Rwanda) et aussi ma ville d'origine, j'ai revu un petit garçon adorable à qui je m'étais fort attachée. Ce petit garçon s'appelle Joël et il vit dans une petite maison sur le terrain de l'OPDE avec sa grand-mère qui est ouvrière pour l'organisme. Joël est un enfant défavorisé, toujours sale et mal habillé.



Figure 19 : Joël (en avant) et moi, entourés d'enfants de l'OPDE, de la sœur de Joël et de sa grand-mère. Été 2017, Butare, Rwanda.

En revoyant son petit visage sale mais toujours rayonnant de joie de vivre, j'espérais qu'il m'annonce qu'il avait commencé l'école, mais à ma grande déception, j'ai su que ses conditions de vie ne s'étaient pas améliorées. Je lui ai demandé quel âge il avait, et il m'a répondu qu'il avait deux ans. Sa réponse témoignait du besoin urgent de l'envoyer à l'école

car il ne savait pas son âge. Il avait en réalité cinq ans et demi. Je me sentais vraiment préoccupée par ce petit garçon et je me suis informée auprès des gens de l'OPDE s'il y avait moyen de l'encadrer et de l'envoyer à l'école, même s'il vivait avec sa grand-mère et non dans un foyer de l'OPDE. J'ai compris qu'il y avait des possibilités de s'organiser pour tenter de l'inscrire à l'école et que ce serait un objectif personnel pendant mon séjour. Quelques semaines après mon arrivée à Butare, j'ai appris qu'il était survenu un malheureux événement qui avait failli coûter la vie à Joël. Un après-midi, alors que la plupart des enfants de l'OPDE étaient partis à l'école, que leurs éducateurs étaient occupés et que la grand-mère de Joël travaillait sur les terres cultivables de l'OPDE, Joël jouait seul. À un moment, il a eu faim et il s'est mis à fouiller un peu partout pour trouver quelque chose à se mettre sous la dent. C'est ainsi que sans que personne ne s'en aperçoive, il est monté à l'OPDE et il a trouvé des médicaments périmés dans une poubelle. Croyant que c'était des friandises, il a alors avalé ces comprimés. Peu après, les enfants de l'OPDE, de retour de l'école, ont aperçu Joël qui était complètement intoxiqué. Il criait, gesticulait beaucoup, tombait, se relevait et puis retombait. À un moment, il a même eu des convulsions. Les éducateurs ont pris la situation en charge, et ils ont avisé la grand-mère avant de l'amener à l'hôpital. Il y est resté quelques jours et il s'en est finalement sorti sain et sauf. Selon les médecins, Joël a eu beaucoup de chance car il aurait véritablement pu en mourir.

En temps normal, un enfant de l'âge de Joël devrait passer ses après-midis à l'école ou bénéficier d'un encadrement de parents. De plus, il devrait savoir faire la différence entre des médicaments et des bonbons et savoir que les médicaments sont dangereux. Dans ma tête, il était évident que c'était un signe qu'il ne fallait plus laisser cet enfant à lui-même et qu'il fallait l'inscrire à l'école le plus tôt possible. Joël souhaitait ardemment aller à l'école comme les autres enfants et sa grand-mère approuvait cette éventualité.

C'est ainsi qu'au bout de quelques jours et de quelques démarches avec la psychologue de l'OPDE, Joël a commencé à aller à la maternelle, dans une petite école pour les enfants défavorisés. À cette école les enfants, en plus de recevoir l'éducation et

l'encadrement nécessaire, avaient droit à une collation et un repas. Je me suis engagée à payer personnellement pour sa scolarité et à lui acheter des uniformes et des chaussures.

Cette histoire témoigne du sentiment de responsabilité et de la nécessité pour moi de faire ma part pour les enfants de mon pays qui n'ont pas la chance d'avoir des privilèges que moi j'ai eu. Ce sentiment de responsabilité est né avec mon sentiment grandissant d'appartenance à ma culture et à ma terre natale. Désormais, quel que soit l'endroit où je suis dans le monde, je me sens concernée par ce qui se passe là-bas, tout comme je me sens mobilisée pour contribuer à construire dans mon pays d'accueil des conditions de construction d'une société de plus en plus ouverte et inclusive.



Figure 20 : Joël (à droite), accompagné de son ami, sur le chemin de l'école, lors de sa première journée de maternelle. Juin 2017, Butare Rwanda.

Comme au séjour précédent, bien que j'avais peu de temps pour être avec mes proches, je me suis quand même organisée pour avoir quelques moments avec les membres

de ma famille. C'est ainsi que le 15 juillet 2017 (à la même date l'année précédente, j'étais allée voir ma grand-mère paternelle à Cyangugu), j'ai invité les membres de ma famille à un dîner dans un beau restaurant de Kigali. Ainsi, mes grands-mères paternelles et maternelles, les quelques oncles, tantes, cousins et cousines qui ont survécu au génocide et qui ne se sont pas exilés, ainsi que les rares qui sont revenus au pays après des épisodes d'exil, ont répondu à mon invitation. C'était un événement absolument improbable de me retrouver au milieu de plus d'une vingtaine de membres de ma famille paternelle et maternelle à Kigali. Nous avons partagé un repas, discuté, et comme tout bon rwandais, prononcé des discours pour honorer ces touchantes et joyeuses retrouvailles.

C'était la première fois que je voyais mes grand-mères réunies. Je fus bouleversée par leur amitié malgré les années qui avaient passé sans qu'elles ne se côtoient.

Je rencontrais pour la première fois mes cousins Aimable, fils de mon regretté oncle Jérôme que j'ai bien connu et Damascène, fils de ma défunte tante Anne-Marie que je n'ai pas eu la chance de connaître. Je revoyais après 24 ans ma tante Béatrice de qui j'étais très proche dans ma tendre enfance. Je prenais conscience que j'étais le dénominateur commun de toutes ces personnes et que ce rassemblement familial faisait du bien à tout le monde, y compris à mes parents qui n'y étaient pas. J'étais fière de les représenter et de prouver que malgré la guerre, les séparations et l'exil, notre famille continuait d'exister. Je tenais aussi à ce que ma famille du Rwanda sache que malgré les années et la grande distance qui nous séparaient, notre famille restée au pays demeurerait précieuse pour nous. Rassembler ainsi, ma famille était un moyen très concret pour moi de me rapatrier, de me réinsérer dans mes deux lignées, de prendre ma place et de reconstruire à l'intérieur de moi des racines solides, de redonner un socle à mon être désormais hybride. J'avais l'impression de recoller des morceaux de mon être cassé. Tout en développant mon sentiment d'appartenance à mon pays, je renforçais le sentiment d'appartenance à ma famille.

4.8 FEMME METISSE ET ENGAGEE : JE DEVIENS CITOYENNE DU MONDE

À l'automne suivant mon retour du Rwanda, je ressentais le besoin de m'engager socialement au Québec en demeurant concernée par les réalités qui touchaient les Africains du continent et de la diaspora. Ainsi, en novembre 2017, CNN a diffusé un reportage faisant état du traitement réservé aux migrants noirs en Libye. J'apprenais que plusieurs centaines de migrants étaient vendus comme esclaves en plus d'être torturés, emprisonnés et exploités sexuellement. Ce reportage m'a ouvert les yeux sur la gravité d'une réalité dont je n'avais pas pris conscience jusque-là et j'ai senti un appel impératif à m'engager, de là où j'étais, à la hauteur de mes moyens. J'ai donc pris contact avec des gens qui étaient intéressés à poser des actions pour tenter de changer cette situation et pour sensibiliser la population du Québec à cette cause. Je trouvais aussi important d'exhorter les élus ainsi que les diplomates à se positionner en faveur du respect des droits humains et à agir afin de faire cesser ces pratiques inhumaines.

C'est ainsi qu'à l'aide de quelques connaissances, nous avons créé, en novembre, le Collectif de Québec contre l'esclavage des migrants en Libye. Je suis devenue la coordonnatrice de ce Collectif, prenant le relais d'un collègue qui était occupé avec des responsabilités politiques. Nous avons organisé trois rassemblements citoyens à Québec, nous avons écrit des lettres aux députés, ministres et consuls. Nous avons aussi rédigé des motions que nous avons remis en mains propres au Consul-adjoint de France, à l'attention du Ministre de l'Europe et des Affaires étrangères et au Député de Québec et Ministre fédéral de la Famille, des Enfants et du Développement social. Ce dernier a remis la motion à sa collègue Ministres des affaires Étrangères du Canada. Nous avons aussi, en collaboration avec des chercheurs de l'Université Laval et Amnistie Internationale Canada francophone, organisé une conférence portant sur les réalités, enjeux, et conséquences de la politique migratoire européenne en Méditerranée. Notre Collectif est devenu officiellement, en février 2018, un comité de la Table de concertation pour le Mois de l'Histoire des Noirs à Québec et on l'a renommé Le Collectif Migration et Esclavage (le COMES), avec l'intention d'élargir son mandat au-delà de la situation libyenne.

Le fait d'être coordonnatrice d'un Comité de la Table de concertation du Mois de l'Histoire des Noirs m'a octroyé un siège d'administratrice au sein de la Table. Ainsi, à titre de représentante de la Table de concertation, j'ai co-animé des événements et pris la parole à quelques reprises pendant le Mois de l'Histoire des Noirs à Québec, ce qui m'a permis d'élargir mon réseau au sein de la communauté de Québec et plus précisément, au sein de sa communauté immigrante. En plus de cet engagement au sein du Collectif et de la Table de Concertation du Mois de l'Histoire des Noirs, l'organisme L'AMIE Aide Internationale à l'Enfance, qui m'avait auparavant confié deux mandats d'encadrement de groupe au Rwanda, m'a proposé un contrat de mentor pour de futurs stagiaires au Rwanda. Ainsi, même si je ne retourne pas au Rwanda pour un 3^e mandat, je demeure impliquée dans la formation de futurs stagiaires. À partir du mois de mai, je donnerai donc une formation à des stagiaires individuels qui iront faire un stage de coopération internationale de six mois à Butare et à Kigali. Pendant la durée de leur séjour, je devrai être en contact avec eux pour leur offrir du mentorat à distance et participer à leur formation retour en novembre - décembre 2018. Cette opportunité me permet donc de demeurer impliquée dans le domaine de l'éducation à la coopération internationale.

CONCLUSION

À la sortie de ce chapitre, il me semble indispensable de reconnaître que son écriture m'a conduite jusqu'à une sortie définitive de mes errances identitaires. Je me sens entière, je me reconnais femme *métisse* porteuse de multiples histoires, expériences et cultures. Je me reçois à la fois Rwandaise et Québécoise, nourrie à la source du lac Kivu et du fleuve Saint-Laurent. Désormais, je sais que je ne pourrais plus jamais habiter les territoires clos, j'habite si bien les frontières, les carrefours et les interstices. Je serai un pont, une voie de passage, une interprète culturelle, dans un monde de plus en plus complexe, ouvert et métissé.

Me voici au seuil de la dernière partie de ce mémoire. Ma démarche compréhensive va me permettre de revenir sur mes pas pour questionner le chemin qui m'a amenée jusqu'ici et le laisser m'enseigner.

PARTIE III : COMPRÉHENSION

Dans une démarche heuristique, après les étapes de *question* et d'*exploration* vient celle de la *compréhension*. Cette étape permet au chercheur de rassembler les données issues de son processus de recherche, de les questionner, de les organiser et de les interpréter de manière cohérente et rigoureuse tout en dialoguant avec d'autres auteurs (Craig, 1978). La démarche compréhensive se fait en continu tout au long du processus de recherche et les différents cercles herméneutiques font évoluer en permanence les manières de nommer et de comprendre le questionnement de départ. C'est donc dans un aller-retour entre la question, le travail d'exploration fait d'écriture, de lecture, de réécritures et d'espace dialogique en communauté apprenante que s'inscrit la démarche compréhensive. Le chercheur documente ainsi son expérience, met en discussion ses données avec les auteurs puis, par des relectures, avance vers le sens qui apparaît dans son chemin d'interprétation. Cette démarche critique, réflexive et interprétative permet alors de percevoir autrement le sens de son expérience et de sa pratique. Par cette méthode, une interprétation plus claire peut se donner, produisant ainsi des savoirs inédits et partageables.

CHAPITRE V :

DE LA NÉGOCIATION IDENTITAIRE AU MÉTISSAGE CULTUREL : UN ITINÉRAIRE TRANSFORMATEUR

INTRODUCTION

Le présent chapitre tente de mieux saisir le sens d'un itinéraire de transformation vécue au cœur d'un processus de reconstruction identitaire en contexte d'exil. Ceci implique une inscription sociohistorique et socioculturelle du dit parcours, marqué par des ruptures, des déracinements et des discontinuités. La première partie de ce chapitre interprétatif, qui opère un retour réflexif sur les précédents chapitres de présentation de données, interroge le phénomène de négociation identitaire en situation d'acculturation telle que traversée et comprise. La deuxième partie tente de tracer et d'éclairer un chemin d'édification d'une identité culturellement métissée en passant principalement par des expériences de voyage et par une pratique assidue d'écriture autobiographique, productrices de renouvellement professionnel, d'identité métissée et des connaissances sur le phénomène de reconstruction identitaire en contexte d'exil en tant que tel.

5.1 DE LA NEGOCIATION IDENTITAIRE EN CONTEXTE D'EXIL

*L'identité n'est pas une donnée, c'est
une dynamique toujours en mouvement.*
Camilleri (1996)

Les études sur la construction et la reconstruction identitaire sont nombreuses dans de multiples domaines des sciences humaines et sociales. Elles mettent en lumière différentes manières de penser la question identitaire en contexte migratoire.

Certains penseurs ont jadis envisagé l'identité comme une *substance* (Locke, 2009), alors que d'autres la considèrent plutôt comme *un processus, une relation ou encore une quête d'équilibre*.

Kunnen et Bosma (2006) affirment que l'identité est fondamentalement relationnelle et se développe au sein d'une longue suite d'interactions entre la personne et les contextes où elle évolue. Erickson (1968) et Marcia (1980, 1989) vont plus loin en affirmant que l'identité constitue à la fois un système dynamique et un construit relationnel. En effet, nombreuses sont les études récentes qui avancent que l'identité se pense davantage comme un processus de développement plutôt que sous forme de structures ou de stades. Dans le cadre de la présente recherche, la question de la construction identitaire est envisagée comme un processus itératif de transactions avec le contexte, selon le modèle théorique des systèmes dynamiques. D'un autre côté, elle est pensée en termes de recherche d'équilibre, à la manière des travaux de Camilleri et Malewska (1997) sur les conflits identitaires chez les jeunes issus de l'immigration.

Il faut pour ces jeunes trouver un équilibre entre des exigences et des valeurs différentes venues de cultures différentes et parfois conflictuelles; entre « le besoin pragmatique d'adaptation à la culture dominante et le besoin ontologique de loyauté vis-à-vis de soi-même. (Camilleri & Malewska, 1997, p. 55)

Les travaux des différents auteurs précédemment cités (Camilleri, Erikson, Malewska, Marcia et bien d'autres encore) montrent que l'identité est un processus complexe, dynamique et interactif, qui relève à la fois de dimensions intrapsychiques, relationnelles et sociopolitiques. À la suite de Beckers (2007), Rondeau (2014) précise que parler d'identité revient à envisager de pouvoir s'inscrire dans le temps. L'identité devient ainsi le produit d'un cheminement individuel, inscrit dans un vécu expérientiel singulier et dans des contextes socioculturels évolutifs et variés. L'identité suppose donc des multiples et divers positionnements sociaux.

À l'instar de Marie Rose Moro (2003), le concept d'identité sera compris, dans le cadre de cette recherche, comme une construction dynamique qui se renouvelle constamment grâce à la confrontation avec la différence, pour ne pas dire avec l'étrangeté que constitue la relation à l'autre. Cette manière de concevoir l'identité assume la complexité et accepte de faire de la place aux tensions contradictoires entre les différents pôles structurants de l'identité de l'exilé. Il faut dire par ailleurs que reconnaître l'autre et s'ouvrir à la différence constitue une condition nécessaire à l'édification de son identité propre.

Bouche-Florin, Skandrani, & Moro (2007) rappellent à cet égard que différents chercheurs dans le domaine de l'intervention interculturelle se sont penchés sur la question de l'adaptation des migrants et de leurs enfants à la société d'accueil. De façon classique, l'évolution de l'identité des migrants et de leurs enfants a été analysée à travers différentes articulations entre la culture d'origine et la culture d'accueil.

5.1.1 De la déconstruction identitaire à l'identité migrante

La construction de l'identité des immigrés est particulièrement complexe : elle apparaît comme mouvance, dialogue, déconstruction et reconstruction, mémoire et oubli.

Mata Barreiro (2004)

Dans le domaine des études portant sur l'immigration, les travaux réalisés en psychologie culturelle, en travail social, en sociologie, en histoire ou encore en anthropologie ont énormément contribué à la compréhension de l'expérience vécue par les populations immigrantes. Kaspi et Ruano Borbalan (1996-1997, p. 4) précisent que « l'identité est aujourd'hui conçue comme résultat de constructions et de stratégies, en constante évolution, en décomposition et en recomposition ». Les travaux de Sélim Abou (1981) soutiennent la même thèse en éclairant les processus d'acculturation et en montrant avec justesse qu'il y a dans la vie des immigrés, une

dynamique obligée de travail de la mémoire, de déconstruction et de reconfiguration identitaire.

Altay Manço (1999) interroge pour sa part des stratégies identitaires des immigrants engagés dans les démarches d'intégration sociale et culturelle et les effets de ces dites démarches sur leur processus de reconstruction identitaire. À la suite de Camilleri (1996), Mata Barreiro (2004) parle « *d'identité migrante* ». Il s'appuie pour ce faire sur les travaux des historiens Andrée Courtemanche et Martin Pâquet (2001) qui portent sur l'étude de l'expérience migratoire et qui offrent une base théorique susceptible de faciliter la compréhension de ce concept.

D'après Mata Barreiro (2004, p.40), l'identité migrante se comprend comme un ensemble complexe fait d'identité personnelle et d'identité sociale, d'identité souhaitée et d'identité perçue, d'un rapport à soi de type perceptif et réflexif et d'un rapport aux autres. À la lecture des travaux de Courtemanche et Pâquet (2001), il apparaît que l'identité a une dimension réflexive et ontologique qui renvoie à soi-même et une dimension pragmatique qui renvoie à autrui. Bouche-Florin, Skandrani, & Moro, (2007) s'inspirent des travaux de Camilleri et Vinsonneau (1996) pour expliciter ces différentes dimensions et fonctions de l'identité en ces termes :

La dynamique identitaire nécessite une négociation du sens, de la valeur et d'autrui. Par *la fonction ontologique* de la dynamique identitaire, l'individu investit une structure de sens et de valeurs qui lui procure son unité interne. Par *la fonction pragmatique*, il tente de s'adapter aux exigences de l'environnement tout en négociant ce qu'il veut être. La cohérence entre ces deux fonctions est fournie par le système culturel : l'individu s'étaye sur ce système culturel pour développer une variante personnelle d'une identité sociale commune aux membres d'un groupe culturel (2007, p. 215).

L'identité migrante en tant qu'identité personnelle est à envisager alors comme un ensemble organisé de sentiments, de représentations, d'expériences vécues sur un fond d'expériences du passé et de projets d'avenir. Lorsqu'on considère l'identité migrante sous son versant d'identité sociale, on tient compte de l'influence du regard des autres, de la visibilité, de la reconnaissance voire même du sentiment

d'appartenance. On navigue alors entre l'identité perçue versus l'identité souhaitée par le sujet migrant.

L'exilé est un sujet en migration, son identité est donc également migrante. Il assume que cette constante mouvance à la fois territoriale, culturelle et linguistique a et aura toujours une incidence certaine sur sa dynamique identitaire. J'emprunte le concept de « migration » à Emile Ollivier (1999, p. 171), pour tenter de dire avec lui la douleur, la souffrance, la perte de repères, de racines et d'une certaine forme de naturalité, tout en nommant une posture distanciée faite de vigilance, d'errance et de mouvement continu.

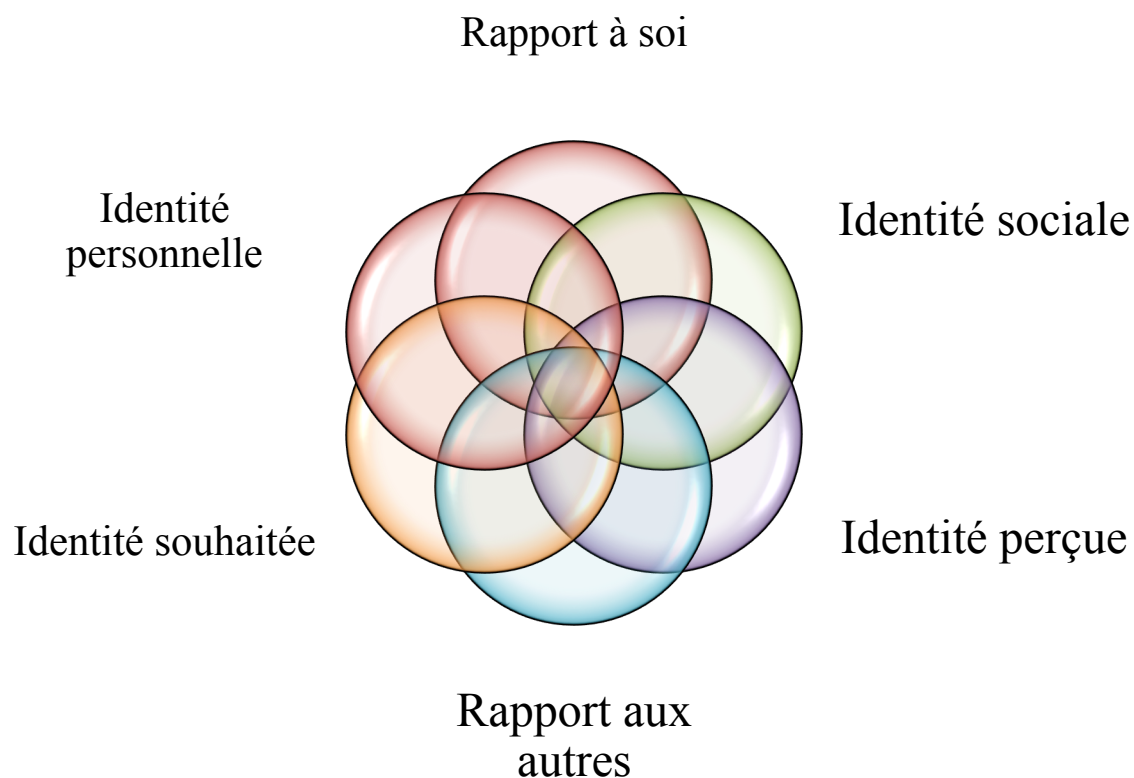


Figure 21 : Les composantes de l'identité migrante selon Mata Barreiro (2004)

L'identité migrante n'est donc pas linéaire. Elle se construit comme un processus cyclique d'augmentation plutôt que de soustraction, même si parfois le sujet a le sentiment d'être amputé d'une part de lui-même. Le sujet migrant coupé de son territoire, de sa région ou de son pays d'origine est parfois obligé de vivre dans une langue seconde dans une culture autre et se voit alors engagé presque à son insu, dans un processus d'acculturation et par conséquent, de reconstruction identitaire. Dans un premier temps, c'est la dialectique *identité personnelle* versus *identité sociale* qui est mise en tension. La figure suivante présente en détails les enjeux qui sont en présence dans cette dialectique, autant sur le plan social que personnel.

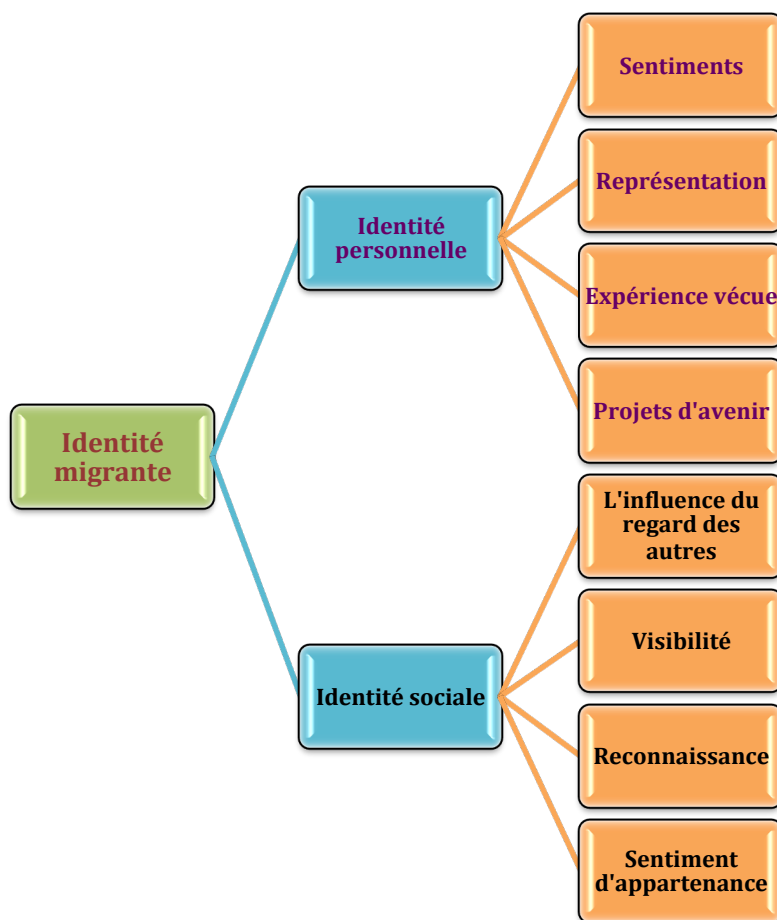


Figure 22 : Les différents éléments qui constituent l'identité personnelle et sociale à l'intérieur de l'identité migrante selon Camilleri (1996)

Comme on peut le lire au chapitre trois, il y a bien une phase pré-émigration qui est évidemment propre à chaque histoire et qui joue un rôle important dans le parcours de reconstruction identitaire du sujet migrant. On voit par exemple dans notre histoire familiale deux dynamiques différentes de l'expérience vécue dans la phase pré-migratoire. Si ma mère a quitté le pays par choix pour des raisons académiques, mon père, mon frère et moi avons plutôt été obligés de fuir la guerre. Il

faut noter cependant que même ma mère a dû par la suite rester au Canada, alors que son choix premier était de rentrer au pays après ses études.

Il semble évident qu'une expatriation forcée n'a pas les mêmes effets sur la psyché, la vie et les processus d'adaptation des personnes exilées, qu'une immigration choisie. Les différents contextes traversés par les populations migrantes déterminent le parcours de déconstruction et de reconstruction identitaire qu'elles vivent.

La personne réfugiée arrive sous contrainte et sans avoir choisi ni le départ ni la destination; elle ne maîtrise pas le nouvel environnement, dit « société d'accueil », pas plus que son avenir. Ce n'est pas qu'elle ne le maîtrise pas du tout, mais un temps relativement important se déroulera entre le moment d'arrivée et le sentiment que quelque chose pourrait être maîtrisé. (Saillant et Truchon, 2008, p. 11)

Dans le même ordre d'idées, Nathalie Gordon (2010) souligne que les personnes dites réfugiées, aux identités potentiellement ébranlées, ambiguës, fragmentées et plurielles sont de plus en plus nombreuses. Elles expérimentent plus souvent qu'autrement et de façon violente les répercussions de la globalisation sur leur histoire de vie : « L'identité individuelle et collective dans ce processus de migration est directement affectée et doit se (re)construire dans et avec les paramètres posés par la société d'accueil » (Gordon, 2010, p. 9).

En effet, revisiter mon parcours migratoire et les parcours des différents membres de ma famille m'a permis de constater avec acuité que la mise en contact avec des nouvelles personnes, langues, cultures, territoires, autres manières de vivre et de voir le monde ainsi qu'avec les politiques d'intégration dans le pays d'accueil ont une influence majeure sur les processus d'acculturation des personnes immigrantes et réfugiées.

En effet, comme le rappelle avec pertinence Alexis Nouss (2015), l'expérience migratoire nous met plus souvent qu'autrement à la merci de machines administratives dont dépendent malheureusement la vie et la cohérence identitaire des immigrants et de leurs enfants.

Pour cet auteur, l'identité du migrant est tributaire des décisions prises par autrui et souvent, selon des logiques qui lui échappent totalement. Que ce soit par le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR), l'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM) ou autres institutions étatiques chargées de gérer les questions migratoires dans les différents pays, le migrant ou le demandeur d'asile se trouve en situation de soumission, obligé d'attendre avec angoisse la sentence qui fera de lui soit un réfugié, soit un refusé, ou encore un clandestin lorsqu'il échappe à leur contrôle et à leurs grilles dénominales si j'emprunte l'expression de Nouss.

La condition exilique, elle, demeure car elle appartient à l'exilé, qu'il soit accepté ou rejeté par la société d'accueil, aujourd'hui ou demain. C'est une identité pleine, revendiquée et il y fonde sa subjectivité autant que l'assise de ses droits; il y niche sa mémoire et y installe son futur. (Nouss, 2015, p. 40)

L'identité migrante se construit donc dans une permanente interaction entre la vie intérieure du sujet et les situations, les contingences et environnements où il est inscrit.

Mon identité était aussi errante que mon statut migratoire. Je n'avais plus ma citoyenneté rwandaise et pour des raisons que j'ignorais [...], ma famille et moi n'arrivions pas encore à obtenir la citoyenneté canadienne. C'était à la fois une souffrance, une réelle énigme et une faille identitaire. [...] J'étais apatride. Moi et tous les miens nous étions apatrides. C'était assez proche d'être indésirable. J'avais un besoin criant de me trouver des assises identitaires rassurantes, de sortir de mon errance existentielle. (Niwemugeni M-A, journal de recherche).

Comme le montre la figure suivante, c'est la mise en contact du sujet avec différents éléments qui peuplent son parcours, voire les environnements auxquels

l'expose son expérience migratoire qui lui sert de matériaux de construction d'une identité en mutation. Ces différents facteurs sont clairement présentés ici.



Figure 23 : Les différents facteurs qui influent sur la construction de l'identité migrante selon Nouss (2015)

5.1.2 La crise identitaire en postcolonie : une question d'aliénation culturelle

« Le Noir n'est pas un homme », « le Noir est un homme noir » qui « veut être blanc », et c'est bien là, le signe de son aliénation. Le Noir ne sera pleinement homme que lorsqu'il sera débarrassé de la haine de soi, de cette aliénation qui le déshumanise.

Frantz Fanon (1952)

Le courant transdisciplinaire des études postcoloniales qui a émergé autour des années 1980 aux États Unis et qui s'est étendu en premier lieu à l'ensemble de la sphère culturelle anglophone, constitue pour moi une inspiration. En effet, je tente comme je peux de dépasser ce qui en moi, comme autour de nous survit au passé

colonial, autant dans les manières de voir que dans les discours qui structurent nos manières d'être au monde, de se voir, de se nommer ou de voir et de nommer les autres. Le retour sur mes journaux de recherche m'a permis de percevoir clairement dans ce que je raconte à propos de mon imaginaire d'enfant, des traces de notre passé colonial.

Cet appel de l'ailleurs, en particulier de l'Occident témoignait à mon insu, d'un lourd héritage psychologique de l'expérience coloniale qu'avaient connu bien avant ma naissance mon pays natal, comme tout le reste du continent africain. Il y avait bien ancré dans notre inconscient collectif de subsahariens comme dans mon imaginaire de petite fille d'Afrique des grands lacs, cette idée bien triste que tout ce qui est beau et désirable venait certainement d'ailleurs. (Niwemugeni, M.A., Journal de recherche)

Il me semblait alors évident que je ne pourrais pas aborder sérieusement la question identitaire d'une jeune fille d'origine africaine exilée en Occident en faisant fi de cette douloureuse histoire collective dont elle est issue. Comme le rappelle Justine Canonne (2012), l'œuvre intellectuelle de Frantz Fanon a fortement inspiré les études postcoloniales. D'après Fanon (1952), le colonisé finissait par intégrer le discours stigmatisant du colonisateur et par conséquent, la certitude d'être inférieur. Il finissait alors par mépriser sa personne, sa culture, sa langue et son peuple. Il ne voulait plus qu'imiter et correspondre au colonisateur. Me relire m'a permis de voir que dès ma prime enfance, mon rapport aux langues était déjà marqué.

Je constate qu'étant enfant, le désir d'apprendre et de maîtriser le français, une langue arrivée au Rwanda avec la colonisation belge, dépassait presque la fierté de parler, d'écrire et de comprendre la langue de mes ancêtres. (Niwemugeni, M.A., Journal de recherche)

Mon processus de recherche m'a vite amenée à réaliser qu'une quête identitaire d'une jeune femme immigrante d'origine africaine ne pouvait pas passer outre cet ingénieux projet de Fanon qui proposait la décolonisation des esprits. Mon parcours de réappropriation identitaire devenait ainsi une tentative de retour à soi, aux sources, aux racines par un processus de rapatriement. Cet effort de décoloniser mon esprit

impliquait alors une mise à distance du système colonial et une réappropriation de moi, de mon corps de femme noire, de ma chevelure crépue, de ma langue maternelle, de ma culture rwandaise et bien d'autres éléments culturels et artistiques issus des communautés afrodescendantes. J'ai donc dû revenir à moi et j'ai voulu apprivoiser mon corps de femme noire et soigner mon appartenance culturelle à mon peuple, à nos cultures et à ma terre natale. Sur ce chemin, j'ai pu constater que bien d'autres avant moi avaient balisé le chemin. J'ai alors commencé à m'intéresser à la musique rwandaise et africaine ainsi qu'aux autres formes d'arts africains. J'ai également voulu m'approcher davantage des cultures afro-diasporiques du monde entier en passant par la littérature, la poésie, la musique, caribéennes, brésilienne, afro-américaine et afropéenne. C'est la complexité de ce chemin de désaliénation, de décolonisation et donc de réappropriation de mon identité afroquébécoise que je tente de montrer dans la figure suivante.

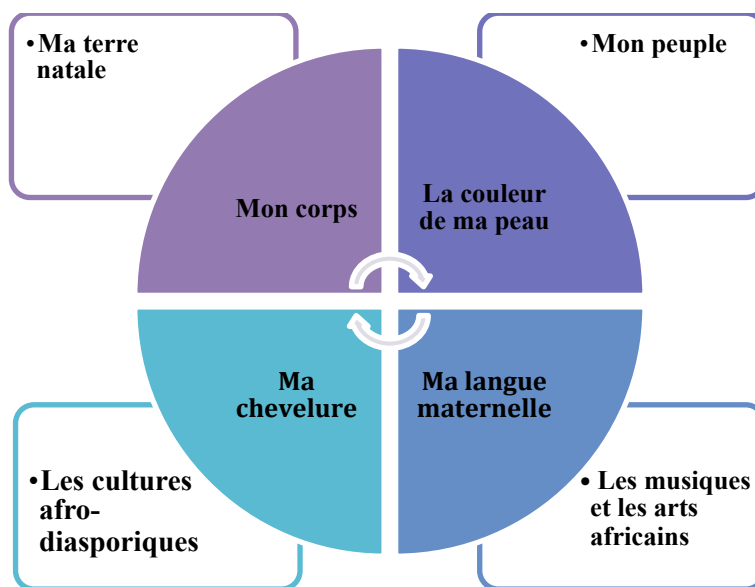


Figure 24 : Les dimensions d'appropriation de soi dans le processus de décolonisation de l'esprit.

Ce fut une réelle découverte pour moi, le jour où j'ai compris comme le dit si bien Sylvie Laurent (2011), que les différentes populations noires vivant sur

différents continents ont eu à reconquérir leur irréfutable africanité. Une quête qui a nourri depuis le XIX^e siècle le militantisme des penseurs et des artistes les plus résolus, qui recommandent le « retour » à la mère-patrie des enfants d’Afrique, dépossédés par la colonisation de leur identité fondamentale. On trouve aussi bien chez Aimé Césaire (1956), Toni Morrison (1988), Léonora Miano (2005), Maya Angelou (2012), Patrick Chamoiseau (2017) ou n’importe quelle autre artiste noir, une intuition partagée d’un patrimoine commun aux peuples d’ascendance africaine. Depuis un certain temps, les études diasporiques ont permis d’éclairer la complexité des identités noires contemporaines ancrées dans un « tiers-espace » comme dit si bien Miano, un espace intérieur qui n’est ni africain, ni américain, ni européen car il est à la fois les trois.

Vivre avec une peau noire, sur un territoire où la population est majoritairement blanche, force à prendre conscience de sa différence. Ainsi, j’ai eu à assumer jeune la couleur de ma peau, la texture de mes cheveux ainsi que les accents chantants de ma diction. J’étais déjà engagée à mon insu dans mon itinéraire d’acculturation et de reconfiguration identitaire. Je ne pense pas l’avoir mal vécu, mais je me souviens qu’à l’adolescence, je peinais à m’identifier à mes copines. Je ne savais pas à quoi j’appartenais. D’après Bouche-Florin, Skandrani & Moro (2007, p. 222) :

Dans un contexte migratoire, l’adolescence est le moment où cette vulnérabilité, spécifique de l’enfant de parents migrants, est réactivée. [...] C’est une étape particulière au cours de laquelle, le sujet doit faire face à des remaniements psychiques et reconstruire sa propre identité. Cette tâche est d’autant plus douloureuse pour l’adolescent que la question de l’identité devient aiguë à cette période où il doit faire face à une carence identificatoire.

Il m’a donc fallu à partir de mon adolescence commencer progressivement à me réapproprier ma *négritude* comme dirait Aimé Césaire. L’idée du retour à la terre de mes ancêtres a commencé à germer dans mon esprit avec la lecture de son

légendaire « *Cahier d'un retour au pays natal* ». Un rêve que j'allais pouvoir réaliser bien plus tard au milieu de mon processus de recherche. Cette initiative s'inscrivait résolument dans cette perspective de décolonisation de mon esprit. Au fur et à mesure que j'avançais dans ma réflexion et dans mes lectures, je récupérais une plus grande estime de moi-même, une fierté de mes origines, un amour de mon continent, de mon pays, de sa culture, de sa langue, de son peuple et je naissais à une curiosité accrue pour toutes les expériences et cultures afrodiasporiques.

Dans le cadre de cette négociation identitaire, l'enfant de parent immigrant sera confronté à un enjeu de métissage entre filiation et affiliations. Il est confronté à la question de ses appartenances. Élaborer sa place dans la filiation et ses affiliations devient source de conflit pour l'adolescent de parents migrants. Et « pour tenter d'échapper au clivage qui le guette du fait de sa double appartenance, il [l'adolescent] est condamné à faire des liens, à inventer des stratégies de métissages plus ou moins créatrices, plus ou moins douloureuses ». (Moro, 1998, p. 88)

À la grande surprise de mon entourage, je me suis mise à faire des efforts pour réapprendre ma langue maternelle. J'entamais ainsi un long voyage intérieur de retour à moi, à la terre et à la culture de mes ancêtres et une aventure d'apprentissage des codes culturels produits par le continent africain et ses diasporas. C'est mon besoin de récupérer ma langue maternelle perdue qui m'a conduit à fréquenter à nouveau les communautés rwandaise et burundaise installées au Québec. Je me voyais progressivement sortir de cette volonté quasi inconsciente du colonisé de ressembler au colonisateur qui poussait les Africains comme les Antillais à adopter le français ou encore l'anglais (langues du colonisateur) en rejetant leur langue maternelle. Cette aventure formatrice m'a également conduite à m'ouvrir progressivement à la musique, à la littérature et à l'art en général produits dans l'espace culturel « *afrodiasporique* ». J'ai pu ainsi découvrir que les questions brûlantes qui m'habitaient étaient partagées depuis bien longtemps par ces frères et ces sœurs avec qui je partage le même destin d'exilée en période postcoloniale.

J'avais alors fait mien ce questionnement lancinant de Fanon (1961) qu'on trouve clairement dans son livre « *Les damnés de la terre* » : *comment guérir le colonisé de son aliénation, lui permettre de devenir libre, d'accomplir son humanité* ? En lisant Fanon, je comprenais que le seul moyen de me sortir de ce type d'aliénation serait d'entrer dans une quête d'accomplissement de ma pleine humanité. Il me fallait dépasser les antagonismes entre colons et colonisés, entre Blancs et Noirs afin de réunifier l'humanité d'abord en moi et m'ouvrir à l'altérité par curiosité et amour plutôt que par rancœur, haine de soi ou mésestime de notre héritage propre. À l'instar de Fanon, j'ai choisi de consentir à plonger absolument dans mon histoire et dans la négritude avant de les dépasser. J'ai également compris à la lecture de cet auteur phare que j'ai la possibilité de ne pas rester prisonnière de mon passé et que tout retour au passé est un effort courageux qui a comme visée d'ouvrir le futur et de construire l'avenir.

5.1.3 Réorganisation identitaire et rapport aux langues en contexte migratoire

En interrogeant leurs pratiques et leurs expériences cliniques en pédopsychiatrie et en psychologie transculturelle, Dalila Rezzoug, Sylvaine De Plaën, Malika Bensekhar-Bennabi et Marie Rose Moro (2007) ont étudié le rapport complexe et fort sensible que les enfants de migrants entretiennent avec leur langue maternelle et avec les langues des pays d'accueil. Ces cliniciennes questionnent les représentations collectives construites sur le bilinguisme en contexte de diversité culturelle et linguistique ainsi que les conséquences qui en résultent. Pour ces chercheuses :

Ces représentations rendent plus difficiles pour les enfants de migrants la construction harmonieuse d'une identité métisse qui concilie différentes appartenances culturelles ancrées dans une bonne estime de soi et qui intègre convenablement les deux systèmes de représentations du monde. (Rezzoug et al., 2007, p. 61)

Il a été montré dans les pages précédentes que depuis la colonisation, les langues africaines ne jouissaient pas de la même considération que la langue du colonisateur. Cette situation inéquitable ne se simplifie pas du tout en contexte migratoire. En effet, Rezzoug et al. (2007) rappellent que plusieurs facteurs propres à l'histoire singulière de chaque enfant et de sa famille, à la place et aux fonctions des différentes langues dans son environnement, contribuent à instaurer une inégalité de valeur et de compétence dans les deux langues. Les mêmes auteures précisent que dans le meilleur des cas, les enfants des familles migrantes pourraient avoir une maîtrise équivalente de la langue maternelle et de la langue seconde, de manière à pouvoir s'exprimer dans les deux langues aussi bien sur le plan factuel, émotionnel que symbolique. Malheureusement, la pratique clinique dans le domaine de la santé mentale montre que dans un contexte d'hétérogénéité culturelle, il n'est pas rare de constater la dévalorisation des langues dites « d'origine ».

Pour ma part, la question de la place de ma langue maternelle ou plutôt de sa perte va réapparaître plus tard avec l'expérience migratoire sur fond de guerre fratricide. Mon arrivée au Québec a exigé une accélération de l'apprentissage du français et différents événements [...] m'ont conduit à l'oubli soudain de ma langue maternelle. Je crois que j'ai vécu là une rupture identitaire que je crois être à la source de ce que je vivrais plus tard comme une insécurité ontologique et une « errance identitaire ». (Niwemugeni, M.A, journal de recherche)

Rezzoug et ses collaboratrices (2007) précisent que chez les enfants issus de la migration, l'acculturation et la scolarisation dans le pays d'accueil finissent par restreindre les compétences en langue maternelle, alors même que les professionnels persistent à les considérer comme des allophones. Ces auteures parlent alors d'*attrition*, pour nommer « la réduction ou le tassement des connaissances linguistiques initialement acquises » (Rezzoug et al., 2007, p. 65).

Les représentations culturelles générales et celles relatives aux langues sont liées à l'histoire singulière, familiale et collective des migrants dans leur pays d'origine. Elles sont marquées par d'éventuelles ruptures, en particulier traumatiques survenues avant la migration et pouvant être à l'origine de celle-ci. Ces représentations peuvent être aussi l'expression d'une intériorisation des

représentations du pays d'accueil à l'égard des migrants d'où l'importance de l'histoire migratoire et des liens entre le pays d'origine et celui qui accueille (Rezzoug et al., 2007, p. 65).

En matière de compréhension des processus de reconstruction identitaire des enfants issus de l'immigration, Bouche-Florin, Skandrani & Moro (2007) reviennent aux travaux de Berry et Sam (1997) pour présenter un modèle qui permet d'identifier quatre stratégies de négociation identitaire en contexte d'exil, à savoir :

- ❖ *L'assimilation* ou l'adhésion exclusive à la culture du pays d'accueil;
- ❖ *La différenciation* ou l'adhésion exclusive à la culture du pays d'origine;
- ❖ *La marginalisation* ou l'absence d'adhésion autant à la culture du pays d'origine qu'à celle du pays d'accueil;
- ❖ *L'intégration* que je préfère appeler ici : *l'inclusion* qui réfère à une posture métissée et qui implique une forme d'adhésion équilibrée entre les deux cultures (voir la figure ci-après).

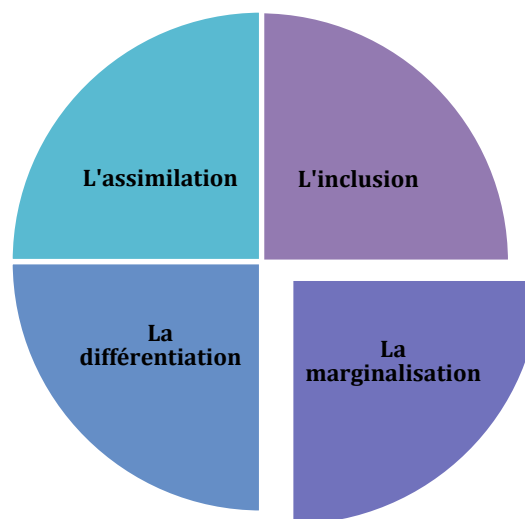


Figure 25 : Les quatre stratégies d'acculturation selon Berry et Sam (1997)

Pour ma part, ma première phase de négociation avec la culture du pays d'accueil s'est faite sur le mode de l'assimilation. Les efforts fournis par ma mère, mes enseignantes et moi pour que je puisse arriver à fonctionner normalement dans le système scolaire québécois ont poussé mon adaptation jusqu'à l'assimilation.

Ainsi, au bout d'un bref laps de temps, sans que rien ne puisse le présager, j'ai totalement oublié ma langue maternelle et je suis devenue exclusivement francophone, même si je ne maîtrisais toujours pas complètement ma deuxième langue.

5.1.4 Traumatisme, migration et construction identitaire

Le traumatisme, c'est ce qui met hors de soi, ce qui vous jette au-dehors de vous-même et vous aliène, mais aussi, lorsqu'on a pu en surmonter l'impact et s'en rendre maître, c'est ce qui vous ouvre à l'espace et à l'autre en ce qu'il a d'étranger, d'inconnu.

(François Duparc, 2009, p. 15)

Bien avant de devenir un enfant réfugié ou en exil, j'ai été un enfant de la guerre. Mon itinéraire migratoire s'est alors érigé sur cette expérience première de terreur et d'exposition à l'innommable. Je n'étais qu'un enfant mais j'avais déjà un cimetière dans mon imaginaire. Mes oreilles entendaient sans arrêts des cris, des coups de canons et des grenades qui explosent. Dès que je fermais les yeux, je voyais des rivières ensanglantées, des accumulations de cadavres et de blessés sur des routes, des enfants non accompagnés qui pleurent et des hommes armés sur les barrières des routes que nous avions sillonnées.

Ainsi, à mon arrivée à Rimouski, dès que je me suis sentie de nouveau en sécurité auprès de ma mère, je me suis mise à manifester des signes évidents de syndrome post traumatique. J'ai commencé par faire des cauchemars de manière récurrente. Il n'était pas rare que je me réveille en panique en pleine nuit après avoir rêvé à des scènes de massacres ou à ma famille restée au pays. Il m'arrivait aussi de réveiller ma mère, parce que tout en dormant, j'étais en train de frapper ma tête contre la base de lit en tentant de me glisser sous le lit que je partageais avec elle, comme nous faisions au pays pour échapper aux balles perdues. On espérait ainsi qu'ils resteraient pris dans les matelas. (Niwemugeni M.A., Journal de recherche)

Mon processus d'adaptation à ma nouvelle réalité dans mon pays d'accueil devait donc passer avant tout par une adaptation à ce qu'était devenue ma vie intérieure. De nuit comme de jour, j'étais régulièrement hantée par l'expérience de la guerre. J'étais sans aucun doute en état avancé de stress post traumatique. En citant les travaux de la psychiatre Lenore Terr (1991), Romano (2013) présente différents types de traumatismes dans une classification allant de I à IV (voir tableau 2).

Elle distingue les événements selon *des critères de fréquence* suivant s'il s'agit d'un événement unique, répétitif ou encore de multiples événements. Elle en parle également selon le *niveau de prévisibilité*. S'agit-il d'un événement qui apparaît d'une manière soudaine, inattendue, prévisible ou anticipée ? Les événements que j'ai vécus dans le contexte précis du génocide rwandais se rapprochaient du type II, « lorsque l'évènement est prévisible, répété, lorsqu'il a été présent constamment ou qu'il a menacé de se reproduire à tout instant, durant une longue période de temps » (Romano, 2013, p. 9).

Tableau 2 : Catégorisation des traumatismes selon Lenore Terr (1991)

Catégorisation des traumatismes selon Lenore Terr (1991)		
Les traumatismes de type I	Les évènements uniques, soudains, inattendus qui présentent un commencement net et une fin précise.	Exemples : Agression, catastrophe naturelle, accident.
Les traumatismes de type II	Les évènements prévisibles répétés lorsqu'ils ont été présents constamment ou qu'ils ont menacé de se reproduire à tout instant durant une longue période de temps.	Exemples : Abus sexuels, violences politiques, faits de guerres.
Les traumatismes de type III Traumatismes complexes tels que proposés par Solomon et Heide (1999, p.202-210)	Les évènements multiples, envahissants et violents, présents sur une longue période de temps. Les victimes sont restées exposées durablement à l'agent stressant et destructeur.	Exemples : Prisonniers de guerres, camps de concentration, maison closes, violences intrafamiliales constantes, enfants soldats, traite des êtres humains.
Les traumatismes de type IV	La quatrième catégorie représente les traumatismes en cours. Ce qui les différencie des précédentes, c'est qu'elles continuent dans le présent.	

Les réactions caractéristiques de ce type de traumatisme sont entre autres les mécanismes de défense tels que le déni et le refoulement ainsi que l'existence de dissociation et d'anesthésie affective.

Si on revient au moment des événements, on pouvait d'ores et déjà observer le refoulement émotif ainsi que les signes d'anesthésie affective qui se manifestaient par la perte temporaire de ma capacité à ressentir ou à exprimer une quelconque émotion. C'est seulement quand je serai à l'abri de tout danger et suffisamment en sécurité que cet état d'anesthésie va commencer à se transformer, laissant apparaître à ma conscience les signes de mon état traumatique.

Ainsi, en dehors de mes épisodes de cauchemars assez fréquents à cette époque, il n'était pas rare qu'à l'école, en pleine classe, je parte dans des rêveries qui se transformaient en véritables cauchemars éveillés. Je voyais en boucle mon amie Rita se faire tuer. Je revoyais la machette appuyée au bas de mon ventre, je revoyais mon père à genoux, un fusil appuyé sur sa tempe, je revoyais les centaines de cadavres dans les rues de Kigali. Et je revivais la même terreur qui m'habitait quand j'étais là-bas. Je me sentais si mal et je ne savais pas comment faire le lien entre ce qui m'habitait et mon nouvel environnement. (Niwemugeni M.A., Journal de recherche)

Ce sont surtout les paniques nocturnes qui accompagnaient mes cauchemars qui ont mis la puce à l'oreille de ma mère. À cette époque, elle faisait une thèse sur l'accompagnement de la souffrance pour la transformer en expérience formatrice. Elle était dépassée par ce que je traversais. Elle a tenté de me trouver de l'aide, mais ce n'était pas du tout facile vu que je ne parlais pas encore bien français et qu'elle n'avait pas d'argent pour me faire suivre en clinique privée.

Elle a alors pris l'initiative de me faire dessiner, pour que je puisse sortir ces tourments qui m'habitaient. Je n'avais pas de talent particulier en dessin, mais j'arrivais à m'exprimer de cette manière. Au cours de mes premiers six mois à Rimouski, ma mère m'a fait dessiner tous les soirs à la maison. Souvent, mes dessins étaient d'une extrême violence. Ma mère ne commentait jamais mes dessins, elle ne me posait pas de questions non plus sur ce que cela signifiait, elle ne faisait que m'encourager et me féliciter d'être en train de faire ce que je faisais. Elle m'écoutait seulement lorsque je voulais bien en parler. (Niwemugeni M.A., Journal de recherche)

Petit à petit mes dessins devenaient des histoires que je racontais aussi parfois par écrit à mes enseignantes. Avec le temps et à force de dessiner, de raconter petit à petit ce que mes jeunes yeux avaient perçu de l'horreur que nous avions traversée, d'écrire, mais surtout depuis l'oubli de ma langue maternelle, je me suis apaisée. Mes cauchemars se sont estompés tout comme les réminiscences reliées à mon expérience de la guerre.

Le français était donc devenu ma langue refuge, elle était imperméable aux cauchemars liés à mon expérience de la guerre. Elle venait de signer ma fracture identitaire, c'était la langue de celle qui avait perdu son pays, son territoire, sa famille, sa langue. J'étais devenue autre. Je n'avais rien à voir avec cette petite fille de huit ans aux yeux terrorisés qui est arrivée à l'aéroport de Mirabel. (Niwemugeni M.A., Journal de recherche)

La figure suivante trace mon parcours de rétablissement.

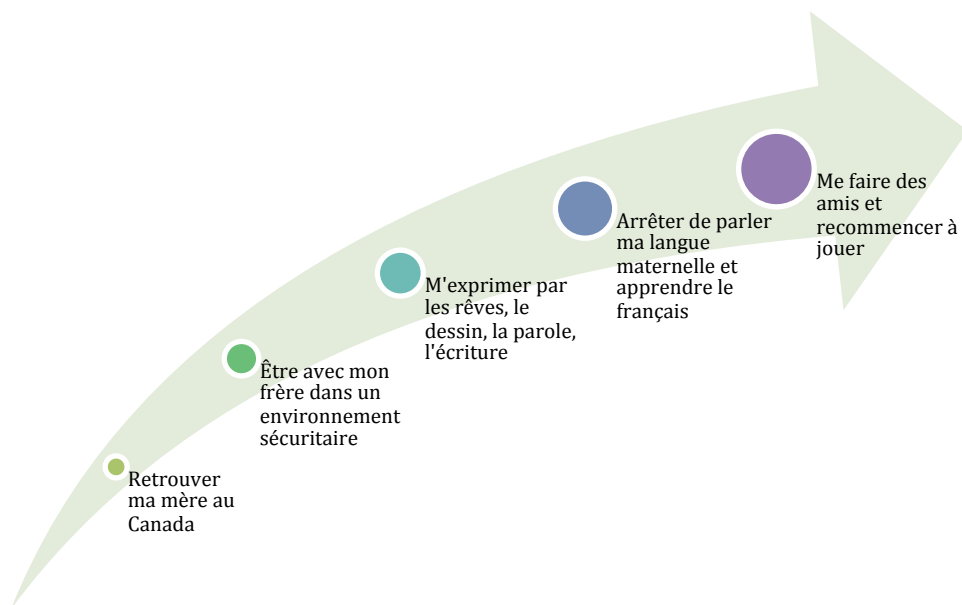


Figure 26 : Les différentes phases de ma sortie progressive du trauma

J'ai alors commencé à me faire des amis, à jouer et à devenir de moins en moins timide pour ne pas dire taciturne, je recommençais progressivement à vivre plus ou moins normalement. Il semble essentiel de préciser ici, que je tentais de me refaire une santé dans un contexte où mon père était retenu au Kenya dans une situation irrégulière et dans l'impossibilité d'obtenir des papiers pour rejoindre sa famille au Canada. Une situation qui a duré plusieurs mois et qui occasionnait beaucoup de stress à toute la famille. Ma mère était elle aussi dans son épreuve.

Elle était seule à devoir prendre soin de ses enfants traumatisés par la guerre et devait en plus veiller sur le sort de mon père, de sa propre mère et de sa fratrie éparpillée dans plus d'un camp de réfugiés à travers deux ou trois pays d'Afrique australe. Notre processus d'intégration se jouait sur un terrain à la fois glissant et fort complexe, fait d'épreuves multiples et variées. Nous étions dans une situation très précaire, constamment menacée de mort physique, psychique ou culturelle.

Lorsqu'un sujet a vécu un traumatisme suffisamment sévère pour menacer l'étayage de son identité sur le groupe social qui l'entoure, et surtout lorsque ce traumatisme a eu pour effet de dissocier sa famille et les rites familiaux qui lui permettaient de se repérer dans la société au sens large du terme, son identité fragilisée se prêterait d'autant plus facilement à une adhésion excessive aux idéaux du groupe, soit dans le sens de l'hyperadaptation, soit dans celui de la marginalité, de la contre-culture (Duparc, 2009, p. 20).

C'est vers la fin de mon adolescence que j'ai commencé à réaliser que les soucis de santé que je traînais depuis mes quatorze ans et le sentiment d'errance que je sentais en moi racontaient une histoire de désarticulation identitaire dans ma vie d'exilée. Je commençais à réaliser que je ne parlais plus ma langue maternelle, ce qui remettait en question à mes yeux mon appartenance à la communauté rwandaise. Comment pourrais-je revendiquer une appartenance quelconque à une communauté dont je ne parle même pas la langue ?

Paradoxalement, bien que je parlais parfaitement français et que je chérissais profondément cette langue, je ne me sentais pas pour autant Québécoise et encore

moins Canadienne. D'ailleurs, on me demandait souvent si je me sentais Rwandaise ou Québécoise. Une question qui me confrontait douloureusement au sentiment de n'appartenir vraiment à aucune de ces deux communautés.

Dans les apparences, j'étais hyperadaptée, alors que dans mon fort intérieur je me sentais totalement dans la marginalisation. Toujours selon Duparc (2009), les mêmes traumatismes, selon leur gravité et leur violence ou encore la capacité d'auto-organisation du sujet et selon la qualité de support que peut lui offrir son environnement, peuvent induire un avortement de la construction d'un espace psychique à soi et réduire le sujet à une fermeture et un repli. Alors que dans d'autres conditions, ils peuvent au contraire conduire à une ouverture à la fécondité des rencontres avec le différent, l'inconnu, l'étranger. « Il [le traumatisme] permettra alors la création d'une nouvelle identité plus riche, plus vivante et plus humaine, au terme d'une évolution et d'une temporalité plus élaborée que celle d'une simple trajectoire de vie » (Duparc, 2009, p.15). C'est vers la fin de mes études collégiales que j'ai commencé à me dire que j'aurais à résoudre cette énigme identitaire devant laquelle je me trouvais. Je me sentais responsable d'œuvrer à faire advenir cette nouvelle identité qui me manquait douloureusement.

5.1.5 Le voyage comme espace de refondation identitaire et professionnel

J'ai perdu tous mes repères. La neige a tout recouvert [...] Je suis conscient d'être dans un monde à l'opposé du mien.

Dany Laferrière (2009, p. 16-17)

Dès le début de cette recherche, j'avais comme intuition de départ l'idée que le voyage devait constituer, dans ma démarche, un espace privilégié de questionnement, d'expérimentation, de formation et de reconstruction identitaire. D'après Vincenzo Ciccheli (2010), poser le voyage comme espace de formation, c'est revenir au cœur

de la tradition goethéenne du voyage de formation. D'après Goethe (1860), les voyages sont formateurs et ils sont indispensables.

Au XIX^{ième} siècle déjà, Goethe pensait que l'être humain devait se donner forme en déjouant les divers obstacles qui se dressaient devant lui. Ainsi, il importe de créer des conditions pour ne pas restreindre son expérience. Comme le proposait Goethe, la patrie et le monde doivent agir sur le sujet en formation et, par voie de conséquence, sur l'identité en processus de reconstruction. C'est dans cette perspective que j'envisageais la mobilité géographique, la confrontation avec des territoires inconnus et lointains, avec des cultures diverses ainsi que des manières de vivre autres, comme des conditions par excellence pour une mutation de mon intériorité.

Je souhaitais voyager pour me rencontrer autre et pour apprendre à mieux gérer la pluralité culturelle qui m'habitait. J'espérais ainsi découvrir de nouveaux horizons humains et culturels, en vue d'acquérir l'ouverture d'esprit et d'appriivoiser de manière cohérente la pluralité des codes culturels des différentes communautés humaines que je côtoie. Je souhaitais aussi déployer une activité professionnelle et relationnelle dans des environnements géographiques et culturels non familiers, voire totalement étrangers à mes habitudes quotidiennes.

En effet, comme je l'ai montré au chapitre précédent, mes différentes expériences de voyage ont été fortement formatrices voire transformatrices. Ces expériences m'ont permis de prendre conscience avec beaucoup plus de profondeur, de la beauté et de la diversité culturelle qui constitue notre humanité, tout en étant exposée à un phénomène pour le moins contradictoire et pourtant cohérent que je résume dans la figure ci-après. J'avais le sentiment de vivre, dans un seul et même instant, l'expérience de l'inaliénable singularité de chaque personne, de l'évidente particularité de chaque localité et de chaque communauté que j'ai eu la chance de

visiter, tout en étant totalement bouleversée de sentir partout, notre commune humanité malgré le sentiment d'être face à une radicale altérité.

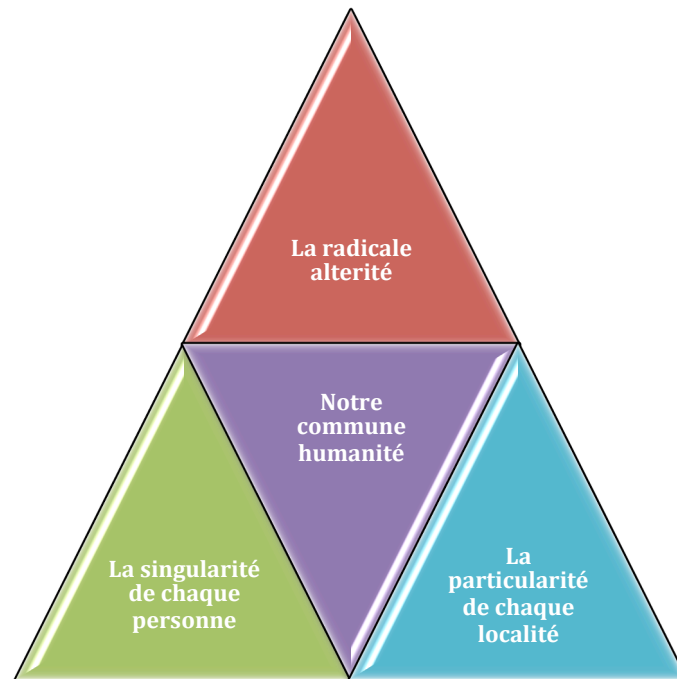


Figure 27 : Les éléments de diversité rencontrés en voyage n'effacent pas le noyau commun.

J'ai réalisé, par ailleurs, l'importance de la spécificité de chaque territoire dans la constitution des identités et des cultures. La nature, le climat et les différentes dimensions de l'environnement sont déterminants dans la construction des compétences et des savoirs locaux, des codes culturels et même des différentes langues. Ces divers éléments déterminent également le rapport aux autres, les pratiques relationnelles ainsi que les signes d'appartenance à la communauté comme au territoire.

Il importe de souligner cependant, que c'est avec beaucoup de curiosité que je me suis donné les moyens dans les différentes régions du monde que j'ai pu visiter,

pour apprendre à apprivoiser la différence culturelle et à déchiffrer les codes culturels qui régissent les comportements et le savoir-vivre dans d'autres sociétés. Ainsi ai-je appris à être progressivement à l'aise dans des environnements inconnus et à me passer ne fût-ce que momentanément, des liens et des lieux familiers tout en m'abandonnant à la nouveauté, dans l'espoir de pouvoir devenir de plus en plus moi-même. J'ai choisi tout au long de ma démarche de faire du voyage, de l'observation, de l'écriture et des échanges avec les autres, des alliés fondamentaux de mon processus de formation, de recherche et de reconstruction identitaire. J'ai ainsi fait miennes les affirmations de Gérard Coge (2004) lorsqu'il avance que :

Tout le savoir du monde, ou du moins ses indispensables éléments, pourrait être donné par l'accomplissement d'un trajet, à condition que celui-ci ait été poussé suffisamment loin, en ce qui concerne aussi bien la distance que l'intensité de la curiosité. Et cette intensité elle-même suppose la réversibilité du regard; lorsqu'il s'est exercé sur l'autre avec l'attention voulue, il aura, espère-t-on, la souplesse de se retourner sur lui-même et sur son environnement familier, au point de le rendre étrange. Car c'est à partir de ce sentiment d'étrangeté même que peut s'instaurer la distance critique souhaitable, à l'égard de soi (Coge, 2004, p. 208).

C'est la tentative d'aller à la rencontre de cette étrangeté en soi, qui témoigne de la *sagesse de l'éloignement* et des *promesses d'apprentissage au retour* comme dit si bien Ciccheli (2010). En effet, pour cet auteur, c'est en revenant chez soi, dans sa maison, que l'apprentissage ou mieux encore, cette quête de soi révèle sa profondeur en se déployant dans un récit.

Il se donne alors à voir ce que le voyageur a acquis en termes d'approfondissement de sa vie intérieure ou encore de reconstruction identitaire, grâce à sa capacité de se réincarner dans les institutions, les activités professionnelles, l'engagement citoyen et autres contraintes sociales. Il y a forcément le facteur temps qui permet de prendre du recul, de revenir sur l'expérience, de la nommer, la décrire, la symboliser et la partager avant de pouvoir la réfléchir efficacement et de l'interpréter grâce au dialogue, à la lecture et à l'écriture.

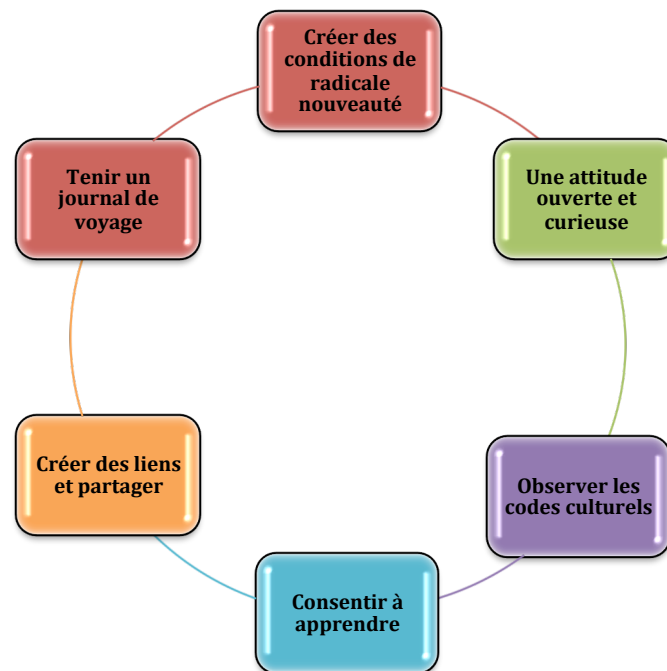


Figure 28 : Les conditions d'une reconstruction identitaire en contexte de voyage.

Comme on peut le lire au chapitre quatre, mes aventures de voyage dépassaient de loin le simple fait de se déplacer géographiquement. C'était un véritable apprentissage sur moi-même, les autres et le monde. Les différents lieux fréquentés m'ont permis de constater que mon processus de reconstruction identitaire passait par l'audace de m'exposer à une radicale nouveauté et de rester dans une attitude d'ouverture. Une fois ces conditions réunies, j'avais besoin d'observer, de rencontrer de nouveaux lieux, de nouvelles personnes et communautés et de consentir à apprendre et à partager selon les codes des lieux qui m'accueillaient.

Je réalisais ainsi que l'expérience personnelle des mondes radicalement éloignés de moi avait le pouvoir de me faire vivre une forte expérience subjective qui contribuait à me faire grandir. J'en sortais à chaque fois identitairement transformée et professionnellement renouvelée.

Le renouvellement professionnel est un concept qui doit se concevoir dans une perspective développementale. Il relève du sujet agissant quand il met en œuvre une activité qui est le support de transformations pour lui-même (nous parlerons, à cet endroit, d'apprentissage). Dans le même temps, cette activité donne à voir aux autres une image de lui-même assortie de ce que nous appellerons une demande de reconnaissance identitaire (la demande de se voir attribuer telle ou telle compétence). Autrement dit, le développement professionnel relève du vécu du sujet ainsi que de son activité en contexte. Nous parlerons ici d'identité « vécue » et « agie ». (Wittorski, 2009, p. 6)

En effet, l'identité professionnelle est mise en mouvement par les transformations qui se jouent au sein de l'identité personnelle et sociale. Il n'est donc pas étonnant de voir que la période de ma recherche-formation à la maîtrise a pu être marquée par des transformations profondes sur le plan de mes engagements professionnels et citoyens comme en témoigne le chapitre précédent.

5.1.6 L'écriture autobiographique comme support de reconstruction identitaire

Raconter les expériences migratoires constitue d'après Lilyane Rachédi, professeure à l'école de travail social de l'Université du Québec à Montréal, un exercice salutaire en contexte d'exil. En effet, cette chercheuse retient cette hypothèse du travail qu'elle réalise auprès des écrivains qui racontent leurs parcours migratoires. C'est suite aux constats faits grâce à ce travail de recherche auprès des écrivains, qu'elle recommande aux intervenants sociaux d'oser recourir aux approches narratives. Dans cette perspective, Rachédi (2010) conseille d'oser passer par la lecture, le conte, le cinéma et autres médiums artistiques ou symboliques, en vue de soutenir la mémoire et de faire émerger les narrations en accompagnement des personnes immigrantes et réfugiées. D'après Louise Tremblay (2011), Rachédi conseille d'oser de plus en plus recourir à la créativité dans nos pratiques d'accompagnement. Elle entend par créativité, l'utilisation des œuvres comme médium pour apprendre de soi. Il semble important, à cet égard, de tenter autant que possible de ne pas trop baliser l'écriture dans l'intervention, afin de permettre aux personnes accompagnées de sentir qu'elles ont la liberté de se raconter comme bon leur semble. Il est recommandé de leur donner la possibilité de se raconter par écrit,

oralement, en dessinant, ou en trouvant d'autres médiums symboliques. Il est essentiel de créer des conditions pour que s'ouvre un espace de confiance qui permet à l'autre de choisir simplement ce qu'il veut bien raconter et les manières par lesquelles il souhaite le faire. Il me semble cohérent à ce propos, d'envisager d'initier les intervenants à ce type de travail en contexte de formation initiale ou continue, comme dans le domaine de la recherche et de l'intervention auprès des personnes immigrantes.

En effet, comme le proposent Vatz-Laaroussi et coll. (2013), les personnes immigrantes arrivent avec un bagage à la fois cognitif, culturel, affectif et spirituel qui est directement lié à leur parcours migratoire. Ce bagage est composé des expériences personnelles, des histoires familiales et nationales, parfois édifiantes et d'autres fois traumatiques. Ces personnes portent ces expériences depuis leurs pays d'origine et autres contrées traversées. Il est pertinent de s'appuyer sur leurs parcours et le sens qu'ils en donnent, lorsqu'on veut comprendre les réalités que vivent les personnes immigrantes ou que l'on veut promouvoir des bonnes pratiques de formation ou d'intervention.

Dans cette recherche, je me suis appuyée sur cette manière de concevoir l'auto-accompagnement en contexte d'exil, car j'avais envie de m'inspirer de ce que nous apprenons du courant littéraire dit *d'écritures migrantes* pour voir quels effets cela pouvait avoir sur moi, avant d'envisager de la mettre en pratique en formation ou encore en intervention. C'est dans ce sens que Lilyane Rachédi (2010) encourage les intervenants qui œuvrent dans le domaine de l'immigration à commencer par écrire leur propre histoire, afin de pouvoir en saisir de l'intérieur l'utilité et la portée. Elle recommande principalement d'intervenir avec la littérature migrante, avec des contes, des chansons, des slams ou encore des films qui racontent des histoires d'exil. Elle encourage chacun à choisir des textes qui lui parlent et à inventer sa manière propre de les utiliser.

Au cours de ma démarche, j'ai réalisé que l'écriture autobiographique dont il est question ici, ne peut pas se réduire à un acte unique et total. Il s'agit d'une activité de la conscience qui est complexe et multicouche, qui passe par différents actes et

qui pointe vers l'expérience telle qu'elle a été vécue. La prochaine figure tente d'en dévoiler les différentes couches.

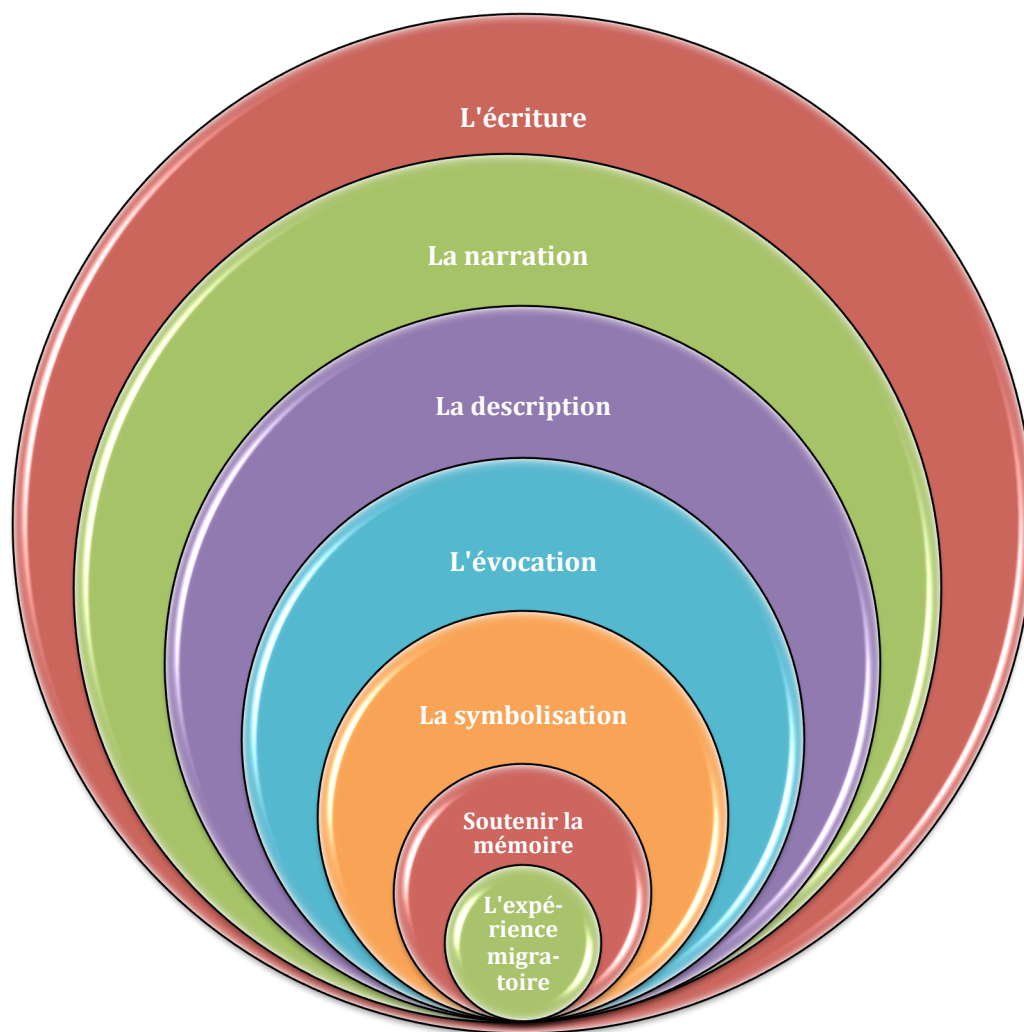


Figure 29 : Les différents actes et couches de la pratique d'écriture autobiographique en contexte migratoire.

Écrire à propos de son expérience migratoire, c'est consentir à faire un travail de mémoire. Il devient ainsi essentiel de créer des conditions pour soutenir la mémoire par des œuvres, ou encore des récits d'autres personnes. Le travail de groupe est ici d'une importance capitale. À partir de ce dispositif, on peut passer par la lecture, la poésie, la musique ou le cinéma pour susciter des occasions d'évocation, susceptibles de permettre de passer par la symbolisation, la description, la narration ou encore la conversation pour mieux se percevoir, se nommer et se comprendre avec d'autres. Ce sont ces multiples mouvements herméneutiques qui finissent par générer une écriture narrative.

C'est dans ce sens que je me suis accompagnée dans cette démarche de recherche-formation. J'ai eu la chance, dès que j'ai commencé ce processus en quête de *mon Sud*, d'avoir des compatriotes de ma génération qui occupent de manière inspirante la scène culturelle. J'ai ainsi pu m'appuyer sur quelques œuvres qui ont été fondatrices dans mon cheminement. Je salue le travail de feu Berthe Kayitesi (2009), Corneille Nyungura (2002, 2016), Béata Umubyeyi Mairesse (2015) ou encore celui de Gaël Faye (2013, 2016).

Pour illustrer le type d'œuvre qui peut servir de support à la mémoire pour inspirer une réflexion, susciter l'évocation ou encore faire émerger une narration, je voudrais à titre d'exemple présenter ici ces paroles de la chanson « Petit pays » de Gaël Faye (2013) :

Gahugu gatoyi - Gahugu kaniniya
Warapfunywe ntiwapfuye - Waragowe ntiwagoka
Gahugu gatoyi - Gahugu kaniniya

Une feuille et un stylo apaisent mes délires d'insomnie
Loin dans mon exil, petit pays d'Afrique des Grands Lacs
Remémorer ma vie naguère avant la guerre
Trimant pour me rappeler mes sensations sans rapatriement
Petit pays je t'envoie cette carte postale
Ma rose, mon pétale, mon cristal, ma terre natale
Ça fait longtemps les jardins de bougainvilliers

*Souvenirs renfermés dans la poussière d'un bouquin plié
 Sous le soleil, les toits de tôles scintillent
 Les paysans défrichent la terre en mettant l'feu sur des brindilles
 Voyez mon existence avait bien commencé
 J'aimerais recommencer depuis l'début, mais tu sais comment c'est
 Et nous voilà perdus dans les rues de Saint-Denis
 Avant qu'on soit séniles on ira vivre à Gisenyi
 On fera trembler le sol comme les grondements de nos volcans
 Alors petit pays, loin de la guerre on s'envole quand ?
 [...]*

*Petit bout d'Afrique perché en altitude
 Je doute de mes amours, tu resteras ma certitude
 Réputation recouverte d'un linceul
 Petit pays, pendant trois mois, tout l'monde t'a laissé seul
 J'avoue j'ai plaidé coupable de vous haïr
 Quand tous les projecteurs étaient tournés vers le Zaïre
 Il fallait reconstruire mon p'tit pays sur des ossements
 Des fosses communes et puis nos cauchemars incessants
 Petit pays : te faire sourire sera ma rédemption
 Je t'offrirai ma vie, à commencer par cette chanson
 L'écriture m'a soigné quand je partais en vrille
 Seulement laisse-moi pleurer quand arrivera ce maudit mois d'avril
 Tu m'as appris le pardon pour que je fasse peau neuve
 Petit pays dans l'ombre le diable continue ses manœuvres
 Tu veux vivre malgré les cauchemars qui te hantent
 Je suis semence d'exil d'un résidu d'étoile filante
 [...]*

*Un soir d'amertume, entre le suicide et le meurtre
 J'ai gribouillé ces quelques phrases de la pointe neutre de mon feutre
 J'ai passé l'âge des pamphlets quand on s'encanaille
 J'connais qu'l'amour et la crainte que celui-ci s'en aille
 J'ai rêvé trop longtemps d'silence et d'aurore boréale
 À force d'être trop sage j'me suis pendu avec mon auréole
 J'ai gribouillé des textes pour m'expliquer mes peines
 Bujumbura, t'es ma luciole dans mon errance européenne
 Je suis né y'a longtemps un mois d'août
 Et depuis dans ma tête c'est tous les jours la saison des doutes*

*Je me navre et je cherche un havre de paix
 Quand l'Afrique se transforme en cadavre
 Les époques ça meurt comme les amours
 Man j'ai plus de sommeil et je veille comme un zamu
 Laissez-moi vivre, parole de misanthrope
 Citez m'en un seul de rêve qui soit allé jusqu'au bout du sien propre
 [...]*

*Petit pays
 Quand tu pleures, je pleure
 Quand tu ris, je ris
 Quand tu meurs, je meurs
 Quand tu vis, je vis
 Petit pays, je saigne de tes blessures
 Petit pays, je t'aime, ça j'en suis sûr*

Il me semble essentiel avant de clore ce chapitre, d'essayer d'éclairer ce qui se passe lorsqu'une personne exilée est mise en contact avec la parole d'un autre qui tente comme il peut de nommer son expérience d'exil.

5.1.7 Conclure comme on se reconnaît

Au début de ce processus de recherche, je souhaitais d'une part, créer des conditions pour apprendre à résoudre mes dilemmes existentiels, pour sortir de mes errances identitaires et du douloureux sentiment de faillite d'appartenance. J'avais donc besoin de me sentir reliée et reconnue et d'avoir un sentiment d'appartenance apaisant.

D'autre part, je désirais interroger et inspirer mes pratiques d'intervention et de formation et produire des connaissances à partir de cette expérience de recherche. Je me suis, pour ce faire, engagée dans l'écriture de mon histoire familiale de migration. Ce fut un exercice qui constituait un atout significatif pour soutenir ma démarche de formation, de recherche et de reconstruction identitaire. Il me faut témoigner à ce propos, que le processus d'écriture du récit de mon expérience d'exil et de mon

processus de reconstruction identitaire a été pour moi une expérience à la fois éprouvante et stimulante, à la fois gratifiante et exigeante, mais toujours débordante de sens.

Ainsi, je peux affirmer que mon processus de reconstruction identitaire a été significativement soutenu par une pratique d'écriture régulière qui s'appuyait à son tour sur des plongées dans la littérature et autres formes d'arts africains et afro-diasporiques. J'en sors avec le sentiment d'avoir consolidé mes acquis, mon intégrité personnelle, mes appartenances et ma légitimité culturelle. Cette expérience me donne l'élan pour introduire la pratique d'écriture autobiographique dans mes outils d'intervention auprès des personnes immigrantes ou de formation auprès de futurs intervenants.

En effet, comme le rappelle Lilyane Rachédi dans une entrevue accordée à Louise Tremblay (2011), plus d'une fois, les personnes immigrantes sont amenées à se raconter aux intervenants. Il y a toujours, dans ces échanges, des événements importants, des personnes signifiantes, et des épisodes de vie qui ont eu un impact fondamental et déterminant dans l'histoire de ces personnes. La force des approches dites narratives, c'est qu'elles permettent d'identifier le fil qui organise chaque histoire migratoire et qui lui donne toute sa cohérence. Les personnes migrantes sont porteuses de multiples histoires et de diverses cultures. Ces histoires sont traversées par les différentes expériences vécues dans les divers lieux qui les ont accueillies ou qui leur ont refusé refuge.

Le fait de raconter son histoire, surtout par écrit, permet à celui qui raconte d'identifier et au mieux de construire des stratégies identitaires d'adaptation et d'inclusion. Dans ce type de contexte, l'écriture devient une expérience à la fois formatrice et soignante dans la mesure où elle sert de base au processus de reconnaissance et de mise en sens et en cohérence.

Nous sommes ici dans l'expérience que Paul Ricoeur (1990) désigne comme étant celle de la constitution d'une identité narrative, qui se reconnaît comme une dimension de l'identité personnelle, d'un sujet qui a démontré la capacité de mettre en récit de manière cohérente les événements de son existence, comme le rappelle avec justesse Greisch (2006). Selon Ricoeur, l'édification de l'identité narrative ne serait pas possible sans la possibilité de côtoyer d'autres histoires, fussent-elles fictives, qui permettent de reconnaître son expérience propre dans l'histoire d'un autre. C'est cette dynamique de reconnaissance au cœur de l'identité narrative que je tente de présenter dans la figure suivante.

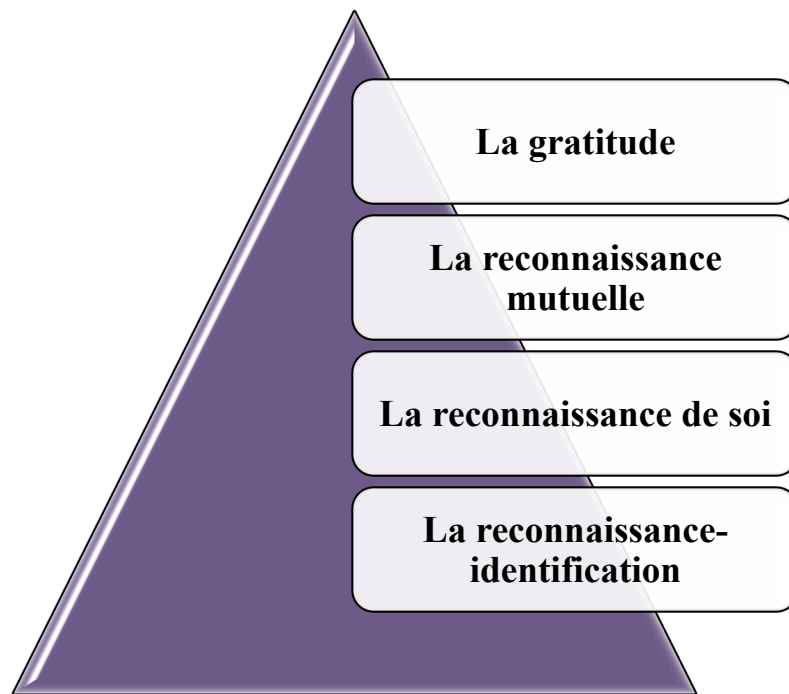


Figure 30 : Les différentes dimensions de la reconnaissance selon Ricoeur (1990)

C'est cette forte expérience de reconnaissance-identification que j'ai vécue en me reconnaissant dans les textes ou encore les récits des autres. Greisch (2006) présente la notion de reconnaissance comme une phénoménologie qui se conjugue en

trois temps (reconnaissance-identification, reconnaissance de soi et reconnaissance mutuelle), avant d'aboutir à la *gratitude*. Le temps de la *reconnaissance-identification*, c'est lorsque je reconnais mon expérience et mes aspirations les plus profondes dans les paroles de la chanson de Gaël Faye (2013). En effet, c'est parce que je me reconnais totalement dans les mots de l'autre, que j'ai le sentiment d'être dans le même monde que lui. Du coup, je me sens moins seule comme si cette ressemblance, ou plutôt cette identification, me redonnait à mon humanité. Je peux donc vivre pleinement et assumer totalement un sentiment de *reconnaissance de moi-même*.

Cette dynamique de reconnaissance trouve son apogée dans l'expérience de la *reconnaissance mutuelle*, dont l'expression la plus aboutie est la *gratitude* comme le rappelle Greisch (2006).

D'un autre côté, le retour sur ma terre natale, la récupération de ma langue maternelle, le contact avec nos collines, nos lacs et nos forêts m'ont permis de me reconnaître et de vivre dans mon corps le sentiment d'être incontestablement chez moi. Une expérience d'autoreconnaissance qui est fort marquante. J'ai pu, par ailleurs, me sentir reconnue par les miens, lors de mes multiples expériences relationnelles vécues au Rwanda, autant en famille, que dans mes projets professionnels et dans mes aventures touristiques, comme j'en ai témoigné abondamment au chapitre précédent.

Paul Ricoeur (1990) affirme ainsi, qu'en entrant dans l'ordre de la reconnaissance, la conscience est arrachée à elle-même, dans la mesure où il y a désormais une autre conscience extérieure à elle, qui fait ainsi émerger un soi-même qui se définit comme « *soi-même dans l'autre* ». Nous sommes dans le domaine de la résonnance, bien loin du raisonnement et pourtant dans la vérité de l'expérience.

CONCLUSION GÉNÉRALE

*J'ai fait de plus loin que moi un voyage abracadabrant
il y a longtemps que je ne m'étais pas revu
me voici en moi comme un homme dans une maison
qui s'est faite en son absence
je te salue, silence.
Je ne suis pas revenu pour revenir
je suis arrivé à ce qui commence.*

Gaston Miron (1970)

Me voici au bout d'une importante séquence dans cette démarche de recherche et de formation qui m'a servi de terre d'accueil depuis plus de cinq ans. Je me sens au bout d'un si long et si beau voyage, mais comme dit le poète : *Je ne suis pas revenu pour revenir, je suis arrivée à ce qui commence.* Me voici à l'aube d'un nouveau jour, prête à écrire une nouvelle page d'une histoire inédite. Je me suis engagée totalement dans cette démarche, en vue de répondre à une question qui m'a longtemps habitée, et d'assouvir ma brûlante soif de sens, de cohérence, d'appartenance et de connaissance.

Le dernier chapitre m'a permis de systématiser, de manière judicieuse je l'espère, des compréhensions susceptibles de répondre aux questionnements qui ont orienté l'ensemble de ma démarche de recherche et de reconstruction identitaire. Je me propose pour conclure ce mémoire, de revenir sur l'essentiel de mes découvertes et d'identifier les principales limites de la présente recherche. Je voudrais par ailleurs ouvrir de nouvelles pistes pour pousser plus loin les résultats actuels. J'ai commencé ce processus avec beaucoup de questions autour de mon expérience d'enfant issue de l'immigration. Je me sentais non seulement en exil, mais aussi en errance identitaire et en crise d'appartenance. C'est donc

avec ce questionnement que je me suis inscrite dans une démarche de recherche heuristique d'inspiration phénoménologique.

Dans ce parcours j'avais envie d'arriver à comprendre, à partir de mon expérience personnelle et professionnelle, le rapport entre l'écriture autobiographique et la reconstruction identitaire en contexte d'exil. J'ai fini par saisir la complexité et la pluralité des modalités nécessaires à une approche d'accompagnement qui s'appuie sur le récit migratoire dans une perspective phénoménologique.

Cette recherche à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales fut pour moi une aventure riche, lente et puissante. Elle m'a permis de me centrer sur mon expérience singulière en vue de me construire une problématique pertinente pour plusieurs domaines de pratiques et de savoirs qui s'intéressent à l'accompagnement des personnes immigrantes ou réfugiées. Bien que mon thème de recherche se trouve de manière évidente au carrefour de plusieurs disciplines et professions, je n'ai pas pu l'étudier du point de vue interdisciplinaire et interprofessionnel. J'aurais pu questionner les enjeux d'un tel positionnement dans un processus de production de sens, de cohérence et de connaissance, mais j'ai choisi de ne pas le faire cette fois-ci et de réserver ce type de questionnement à mes travaux ultérieurs.

Il m'a semblé évident dès mes premiers essais de problématisation, que j'allais devoir opérer un retour réflexif, patient et rigoureux sur mon parcours d'acculturation, de déconstruction et de reconstruction identitaire. Je souhaitais alors m'offrir l'opportunité de revisiter mon expérience de jeune femme d'origine africaine exilée au Québec avec un souci de renouveler mon regard et de réinventer ma vie. Ainsi ai-je progressivement pu assister au déroulement d'un chemin à la fois introspectif, réflexif et créatif, qui a abouti à l'édification d'une structure identitaire, complexe, riche et multi-facette. Ce processus de reconstruction identitaire exigeait de multiples négociations, partagé entre les enjeux propres à une vie intérieure traversée par des tensions et des appels paradoxaux. Il était par ailleurs constitué de défis que me proposaient les environnements psychosociaux et politiques dans lesquels j'ai eu à évoluer.

Tous ces efforts interprétatifs et créatifs m'ont permis de dépasser les conflits identitaires que je vivais et de me construire une identité hybride (Hermans, 2003), métissée (Moro, 2003) ou encore syncrétique et synthétique comme dirait Camilleri (1990), que je reconnais radicalement afrodescendante et diasporique, à la fois Rwandaise et Québécoise, à la fois Africaine et Nord-Américaine.

Originalité de cette recherche

L'originalité de cette recherche réside à mon avis au niveau de la profondeur que permet une démarche compréhensive menée à la première personne. Il fallait avoir l'audace de pénétrer l'expérience singulière du sujet-chercheur, qui devenait ainsi sujet et objet de sa recherche en adoptant et en assumant une perspective de recherche radicalement impliquée. Cette recherche m'a permis de reconsidérer mon expérience d'exil, de l'observer, l'explorer, la réfléchir, la comprendre et mieux intégrer mon expérience passée, présente et à venir.

Il me semble important de rappeler que ce choix n'est pas nécessairement le plus simple car certains jours me faisaient penser à cette visionnaire prophétie d'Hélène Dorion : « Je consens au feu. Aux ombres qu'il me révélera. J'accepte de voir ce que je suis comme je ne l'ai encore jamais fait; la vague se fracasse contre moi et j'acquiesce à l'expérience - même éprouvante, je l'accueille - qui m'invite au recommencement » (Dorion, 2014, p. 103).

Précisons également que j'ai trouvé dans cette démarche de recherche et de formation des conditions pour penser ma pratique en cours d'action, dialoguer autour d'elle et la renouveler, voire la systématiser en vue de pouvoir la décrire, la comprendre et transmettre les savoirs, les savoirs-être et les savoir-faire qui en découlent.

En effet, le fait d'oser m'immerger totalement dans le phénomène étudié m'a permis, sans aucun doute, d'aller assez loin dans la compréhension, au point de pouvoir passer la limite du *singulier* et d'ouvrir sur l'*universel*.

Tout au long de ma démarche de recherche, j'ai porté précieusement la question qui m'avait engagée dans cette aventure. Je souhaitais comprendre les conditions nécessaires à mon auto-accompagnement et à l'accompagnement des autres personnes qui sont en processus de reconstruction identitaire en contexte d'exil. Je me suis créé des conditions gagnantes pour mener ma démarche de recherche et de formation et je me suis engagée sans réserve. J'ai fait tout ce qui était en mon pouvoir pour être bien informée et pour que mon parcours singulier puisse éclairer les autres dans leur recherche de voies de passage pour accompagner des personnes immigrantes en processus de reconstruction identitaire et d'inclusion sociale et professionnelle.

Limites et Perspectives

Si la force de ma démarche réside dans la profondeur de l'expérience, il reste important de préciser qu'une telle recherche demeure exploratoire et ne permet nullement la généralisation de ses résultats. Elle permet de dégager un certain nombre d'hypothèses qu'on pourrait vérifier dans une dynamique de recherche qui vise la production de données probantes.

Je sors de cette démarche avec un grand désir de pousser plus loin cette recherche, en y associant les intervenants sociaux qui œuvrent auprès des personnes immigrantes et réfugiées. En effet, je voudrais pouvoir leur présenter les résultats de ma recherche, en vue d'interroger avec eux la pertinence et la justesse de mes hypothèses. J'aimerais dans les suites de cette concertation, explorer les enjeux de la reconstruction identitaire dans une perspective de recherche-action participative.

Je voudrais dans un deuxième temps travailler avec des personnes réfugiées qui ont été obligées de quitter à contrecœur leur pays pour des raisons de conflits armés. Je souhaiterais mener des interventions de groupes intergénérationnels et interculturels pour tenter de comprendre ensemble, ce qui dans les expériences vécues relève des responsabilités individuelles, familiales, collectives ou politiques. Il serait souhaitable également d'étudier l'impact d'un tel groupe pour combattre l'isolement, le sentiment d'impuissance et pour soutenir la reconstruction identitaire des parents et de leurs enfants.

Je souhaite ainsi continuer d'œuvrer encore longtemps, pour qu'advienne cette vision humaniste de l'écrivain martiniquais Patrick Chamoiseau :

Les poètes déclarent qu'aucun réfugié, chercheur d'asile, migrant sous une nécessité, éjecté volontaire, aucun déplacé poétique, ne saurait apparaître dans un lieu de ce monde sans qu'il n'ait

Non pas un visage mais tous les visages,

Non pas un cœur mais tous les cœurs,

Non pas une âme mais toutes les âmes.

Qu'il incarne dès lors l'Histoire de toutes nos histoires

Et devient par ce fait même

Un symbole absolu de l'humaine dignité.

Patrick Chamoiseau (2017)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABOU, S. (1981) *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Anthropos: Paris.
- ADAMS, G. R., & MARSHALL, S. K. (1996). A developmental social psychology of identity : understanding the person-in-context. *Journal of Adolescence*, 19, 429-442.
- ARGYRIS, C., et SCHÖN, D. A. (1999). *Théorie et pratique professionnelle, comment en accroître l'efficacité* (J. Heynemenad & D. Gagnon, Trans.). Outremont : Les éditions Logiques.
- BÂ, A.H. (1972). *Aspect de la civilisation africaine*. Paris: Présence africaine.
- BALLEUX, A. (2011). L'entrée en enseignement professionnel au Québec : un long parcours de transition en tension entre le métier exercé et le métier enseigné. *Recherches en éducation*, 11, 55-66.
- BARBIER, R. (1997). *L'approche transversale : l'écoute sensible en sciences humaines*. Paris: Anthropos.
- BARONI, R. ET GIROUD, A. (2010). « L'identité narrative en question », *Enjeux*, n° 78, pp. 63-95.
- BAUMAN, Z. (2004). *Identity*, Maiden : Polity.
- BEAUCHESNE, M. (2012). *Pouvoir devenir sujet, au cœur et par-delà les contraintes biographiques. Un itinéraire de formation à la reliance*. (Mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales). Rimouski : Université du Québec à Rimouski.
- BECKERS, J. (2007). *Compétences et identité professionnelle. L'enseignement et autres métiers de l'interaction humaine*. De Boeck : Bruxelles.
- BEIJAARD, D., VERLOOP, N. et VERMUNT, J. D. (2000). Teachers' perceptions of professional identity : An exploratory study from a personal knowledge perspective. *Teaching and Teacher Education*, 16, 749-764.

- BERRY, J. et SAM, D. (1997). Acculturation and adaptation. Dans J. W., Berry, M. H. Segall et Ç. Kagitçibasi (dir.), *Handbook of cross-cultural psychology* (vol. 3) (p. 291-326). Boston : Allyn & Bacon.
- BERZONSKY, M. D. (1992). Identity style and coping style. *Journal of Personality*, 60, 771-788.
- BLANCHET, P. (2004). Déstructuration et restructuration des identités culturelles : les exilés italiens en Provence dans la 1^{ère} partie du XX^{ème} siècle » dans *Dialogues politiques*, revue n°3, janvier 2004.
- BOAS, F. (1940). *Race, Language and Culture*. New York : Maxmillan.
- BOISVERT, S. (2016). *Créer, penser et aimer sans réserve : autoportrait d'une pratique radicale et recherche création en communauté*. (Mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales). Rimouski : Université du Québec à Rimouski.
- BOUCHE-FLORIN, L., SKANDRANI, S. et MORO, M. (2007). La construction identitaire chez l'adolescent de parents migrants. Analyse croisée du processus identitaire. *Santé mentale au Québec*, 32(1), 213–227.
- BREAKWELL, G. (1986). *Coping with threatened identities*. London : Methuen.
- BREAKWELL, G. M. (1988). Strategies adopted when identity is threatened. *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, 1, 189-203.
- BRUNER, J. (2002). *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?* Paris : Retz.
- BURRICK, D. (2010). Vécu de l'ascension sociale de jeunes adultes. Cheminement épistémologique et méthodologique d'une étude. *Recherches qualitatives*, 29(2), 28-56.
- CAMILLERI, C. (1989). La culture et l'identité : Champ notionnel et devenir. Dans C. Camilleri et M. Cohen-Emerique (dir.), *Choc de cultures. Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*. Paris : L'Harmattan, p. 21-73.
- CAMILLERI, C. (1990). *Stratégies identitaires*, Paris : PUF.
- CAMILLERI, C. (1996). *Les stratégies identitaires des immigrants*, Sciences Humaines, 15 : 32-34.
- CAMILLERI, C., & MALEWSKA-PEYRE, G. (1997). Socialization and identity strategies. In J. W. Berry, P. R. Dasen, & T. S. Saraswhati (Eds.) *Handbook of cross-*

cultural psychology, vol 2 : *Basic processes and human development*, (pp. 41-67). Boston : Allyn and Bacon.

CAMILLERI, C., VINSONNEAU, G. (1996). *Psychologie et culture : concepts et méthodes*, Paris : Armand Colin, (U. série psychologie).

CARRIER, C. (1997). *L'expérience du rapport à soi lors d'un changement actualisant* (thèse de doctorat). Québec: Université Laval.

CAUVIER, J. (2008). *La démarche autobiographique, un outil d'accompagnement de la construction identitaire d'adolescents de 5^e secondaire*. (Thèse de doctorat en éducation) Montréal : Université du Québec à Montréal.

CÉSAIRE, A. (1956). *Cahier d'un retour au pays natal*, 2^e édition. Paris : Présence Africaine.

CHAMOISEAU, P. (2017). *Frères migrants*. Paris : Seuil.

CHEVRIER, J., GOHIER, C., ANADÒN, M. et GODBOUT, S. (2007). Construction de l'identité professionnelle des futures enseignantes. In C. Gohier (dir.), *Identités professionnelles d'acteurs de l'enseignement. Regards croisés* (p.137-167). Québec: Presses de l'Université du Québec.

CHILAND, C. (1999). Dans : Myrna Gannagé, *L'enfant, les parents et la guerre : une étude clinique au Liban*. Paris : ESF Éditeur.

CICCHELI, V. (2010). « Les legs du voyage de formation à la Bildung cosmopolite », *Le Télémaque* 2010/2 (n° 38), p. 57-70

COCKX, D., GALLEZ, G. et DE VILLERS, G. (1986). « Récits de vie et de formation ». dans *Pratiques de récit de vie et théories de la formation*. Cahier de la Section des Sciences de l'éducation. Pratiques et théories. Numéro 44. Genève: Université de Genève. p.53-71

COGEZ, G. (2004). *Les écrivains voyageurs au XX^e siècle*. Paris : Seuil.

COUCHAMMA, Y. (2004). Gestion de l'éducation et construction identitaire sur le plan professionnel des directeurs et des directrices d'établissements scolaires. *Éducation et Francophonie*, XXXII(2), 60-78.

COURTEMANCHE, A. et PÂQUET, M. (2001). *Prendre la route. L'expérience migratoire en Europe et en Amérique du Nord du XIV^e au XX^e siècle*. Hull: Éditions Vents d'Ouest Inc.

- CRAIG, P. E. (1978). *The heart of the teacher, a heuristic study of the inner world of teaching. Doctoral dissertation at boston university of graduate school of education.* (chapitre méthodologique traduit par Ali Haramain).
- CRAIG, P. E. (1988). *The heart of the teacher, a heuristic study of the inner world of teaching.* Thèse de doctorat, Boston University Graduate school of education.
- DE GAULEJAC, V. (2009) *Qui est «je»?.* Paris: Seuil.
- DE VILLERS, G. (1996). L'approche biographique au carrefour de la formation des adultes, de la recherche et de l'intervention. Le récit de vie comme approche de recherche-formation, dans D. Desmarais et J.-M. Pilon, *Pratiques des histoires de vie: au carrefour de la formation, de la recherche et de l'intervention.* Paris/Montréal: L'Harmattan/L'Harmattan Inc., 204, p. 107-134.
- DE VILLERS, G. (2003). *Figures de l'identité (Higgins) et identifications inconscientes (Freud et Lacan) dans le contexte d'un engagement en formation.* Communication au Symposium du REF, « Dispositif et dynamique d'engagement en formation des adultes ». Genève, 18-19 septembre 2003.
- DELACROIX, H. (1924). *Le langage et la pensée.* Paris : PUF.
- DELORS, J. et Coll. (1996) *L'éducation : un trésor est caché dedans- Rapport à l'UNESCO de la Commission internationale sur l'éducation pour le vingt et unième siècle.* Paris : Éditions Unesco.
- DELTAND, M. (2008). *Configurations identitaires de professionnels enseignants : le cas des musiciens.* (Thèse de doctorat en éducation), Louvain-La-Neuve : Université catholique de Louvain.
- DEPRAZ, N. (2006). *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète.* Paris : Armand Colin.
- DEPRAZ, N. (2012). *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète.* (2^e éd.). Paris : Armand Colin.
- DEPRAZ, N., VARELA, F. J., et VERMERSCH, P. (2003). *On becoming Aware.* New-York : John Benjamins Publishing Company.
- DERRIDA, J. (1996) *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine.* Paris : Galilée.
- DESMARAIS, D. et SIMON, L. (2007). La démarche autobiographique et son objet : enjeux de production de connaissance et de formation. *Recherches qualitatives, Hors Série 3*, 350-370.

- DESROCHE H. (1991). *Entreprendre d'apprendre. D'une autobiographie raisonnée aux projets d'une recherche-action*. Paris : Éditions ouvrières,
- DILTHEY, W. (1947). «Euvres, vol. III». Dans : *L'édification du monde historique*. Paris : Éditions du Cerf.
- DOMINICÉ, P. (1990). *La biographie éducative*. Paris: L'Harmattan.
- DOMINICÉ, P. (1996). «Enjeux de la pratique des histoires de vie comme méthode de recherche-formation dans la formation des formateurs». In *Pratiques des histoires de vie*, sous la direction de D. Desmarais et l-M. Pilon, p. 137-147. Paris: L'Harmattan.
- DOMINICÉ, P. (2002). *L'histoire de vie comme processus de formation*. Paris : L'Harmattan.
- DOMINICÉ, P. (2007). *La formation biographique*. Paris : L'Harmattan.
- DORION, H. (2014). *Recommencements*. Montréal : Druide.
- DRAINVILLE, B. (2013). *Projet de loi n°60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Québec : Gouvernement du Québec.
- DUBAR, C. (1992). Formes identitaires et socialisation professionnelle. *Revue française de sociologie*, 33(4), 505-529.
- DUBAR, C. (2000). *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Paris : PUF.
- DUPARC, F. (2009). *Traumatismes et migrations. Première partie : Temporalités des traumatismes et métapsychologie*. Dialogue 2009/3 (n° 185), p. 15-28.
- ERIKSON, E. H. (1968). *Identity, youth and crisis*. New York : Norton
- ERIKSON, E. H. (1972). *Adolescence et crise, La quête de l'identité*. Paris : Flammarion.
- FANON, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Les Éditions du Seuil.
- FANON, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris : La Découverte poche.
- FAYE, G. (2016). *Petit pays*. Paris : Grasset.
- FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.

- FRISCHER, D. (2008). *Les enfants du silence et de la reconstruction : La Shoah en partage*. Paris : Grasset.
- GADAMER, H.-G. (1976). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- GAUTHIER, J.-P. (2007). *De l'interdit de dire au droit d'être : chemins de transformation - Vers une mise en forme de soi, de son expression et de sa pratique d'accompagnement à médiation du corps en mouvement*. (Mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales), Rimouski : Université du Québec à Rimouski.
- GAUTHIER, J.-P. (2015). *La conversion au contact du corps sensible, une recherche heuristique*. (Thèse de doctorat en sciences sociales, spécialisation psychopédagogie perceptive) Porto : Université Fernando Pessoa.
- GIDDENS, A. (2007). *Le nouveau modèle européen*. Paris : Hachette Littératures.
- GOETHE, V. J. W. (1796) *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister. (Wilhelm Meisters Lehrjahre)*. Berlin, Johann Friedrich Unger.
- GOHIER, C. (2004). «De la démarcation entre critères d'ordre scientifique et d'ordre éthique en recherche interprétative». *Recherches qualitatives*, 24, 3-16.
- GÓMEZ GONZÁLEZ, L.A. (1999). *Une démarche autobiographique dans la quête de l'identité d'éducateur*. (Mémoire de maîtrise en éducation), Rimouski : Université du Québec à Rimouski.
- GORDON, N. (2010). *Processus de reconstruction identitaire d'un artiste réfugié*. (Mémoire de maîtrise en anthropologie) Québec : Université Laval.
- GREISCH, J. (2006). Vers quelle reconnaissance ?. *Revue de métaphysique et de morale*, 50,(2), 149-171.
- GRONDIN, J. (2006). *L'herméneutique* (1re éd.). Paris : PUF.
- GROTEVANT, H. D. (1987). Toward a process model of identity formation. *Journal of Adolescent Research*, 2, 203-222.
- GUILBERT, L. (2005). «L'expérience migratoire et le sentiment d'appartenance». *Ethnologies*, 27.1: 5-32.
- HAISSAT, S. (2006). La notion d'identité personnelle en sociologie. Analyse de la construction identitaire à partir du processus d'engagement. *Revue pluridisciplinaire en sciences de l'homme et de la société*, 3, 126-134.

- HALL, S. (1992). « The Question of Cultural Identity », dans Stuart HALL, David HELD et Tony McGREW (dir.), *Modernity and Its Futures*. Oxford : Polity Press, en association avec Blackwell Publishers et Open University Press, p. 274-316.
- HALL, S. (2007). *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, édition établie par Maxime Cervulle, trad. de Christophe Jaquet. Paris : Éditions Amsterdam.
- HARAUCCOURT, E. (1891). *Seul*. Paris : Bibliothèque-Charpentier.
- HÉBER-SUFFRIN, C. (direction) et Réseaux d'échanges réciproques de savoirs. (2001) *Partager des savoirs, construire le lien*, Paris : Chronique sociale.
- HEIDEGGER, M. (1986) *Être et temps*. Paris : Gallimard.
- HERMAN, J. (1997). *Trauma and recovery : The aftermath of violence from domestic abuse to political terror*. New York: Basic Books.
- HERMANS, H. J. M. (2003). «The construction and reconstruction of a dialogical self», *Journal of Constructivist Psychology*, 16, 89 – 130.
- HOHL, J. et NORMAND, M. (1996). «Construction et stratégies identitaires des enfants et des adolescents en contexte migratoire : le rôle des intervenants scolaires». Dans: *Revue française de pédagogie*, volume 117,. L'école et la question de l'immigration. pp. 39-52.
- HUSSERL, E. (1982). *Recherches phénoménologiques pour la constitution, Idées directrices* (E. Escoubas, Trans.). Paris : PUF.
- HUSSERL, E. (1992). *L'idée de la phénoménologie*. Paris : PUF.
- JACOB, A. et J. BERTOT (1991). *Intervenir avec les migrants*. Québec, Montréal : Éditions du Méridien.
- JOSSO, M.-C. (1991). *Cheminer vers soi*. Lausanne : L'Âge de l'homme.
- JOSSO, M.-C. (1998). «Cheminer avec: interrogations et défis posés par la recherche d'un art de la convivance en histoire de vie ». dans Pineau Éditeur. *Accompagnement et histoire de vie*. Paris : L'Harmattan.
- JUNG, C.G. (1996). *Métamorphose de l'âme et ses symboles:Analyse des prodromes d'une schizophrénie*. Paris: Le livre de poche.
- KADDOURI, M. (2011). Motifs identitaires des formes d'engagement en formation. *Savoirs*, 25, 69-84.

- KASPI, A. et RUANO-BORBALAN J-C. (1996-1997) Éditorial, La dynamique identitaire, *Sciences humaines*, 15 : 4.
- KAUFMANN, J.-C. (2008). *Quand Je est un autre. Pourquoi et comment ça change en nous*. Paris : Armand Colin.
- KAYITESI, B. (2009). *Demain ma vie*. Paris: L. Teper.
- KUNNEN, S. E. & BOSMA, H. A. (2001). Determinants and mechanisms in ego identity development : A review and synthesis. *Developmental Review*, 21, 39-66.
- KUNNEN, S.E., & Bosma, H.A. (2006). Le développement de l'identité : un processus relationnel et dynamique. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, 35, 183-203.
- LACASSE, C. (2012). *De la fragmentation à l'unification: une quête de reliance une recherche heuristique d'inspiration phénoménologico- herméneutique*. (Mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales). Rimouski : Université du Québec à Rimouski.
- LAFÈRRIERE, D. (2009) *L'énigme du retour*. Montréal : Boréal.
- LAMOTHE-LACHAÎNE, A. (2011). *Regard sur le projet migratoire et d'intégration et sur le processus identitaire de jeunes réfugiés au Québec*. (Mémoire de maîtrise en Sciences de l'éducation). Montréal : Université de Montréal.
- LARROSA, J. (1998). *Apprendre et être : langage, littérature et expérience de formation*. Paris : ESF.
- LEJEUNE, P. (1975). *Le pacte autobiographique*, Paris : Seuil.
- LEPIDIS, C. (1985). *Un itinéraire espagnol*. Paris : Arthaud.
- LOCKE, J. (2009). *Essai sur l'entendement humain*. Paris : Librairie Générale Française.
- MAALOUF, A. (2001). *Les identités meurtrières*. Paris : Le livre de poche.
- MALET, R. (2007). De l'acculturation à la subjectivation: Approche de la formation des enseignants. *Ethnologie française*, vol. 3, (4).
- MANÇO, A. (1999). *Intégration et identités. Stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*. Paris et Bruxelles : De Boeck & Larcier.
- MARCIA, J. E. (1980). Identity in adolescence. In J. Adelson (Ed.) *Handbook of adolescent psychology* (pp. 159-187). New York: Wiley.

- MARCIA, J. E. (1989). Identity Diffusion differentiated. In M. A. Luszcz & T. Nettelbeck (Eds.), *Psychological development : Perspectives across the life-span*. Amsterdam : North-Holland Elsevier Science.
- MARTINEAU, S. (2005). Le discours identitaire d'enseignants intervenant auprès de jeunes en difficultés : « on n'est pas juste des enseignants ». *The Journal of Educational Thought*, 39(3), 265-286.
- MATHIEU-CASTELLANI, G. (1996). *La scène judiciaire de l'autobiographie*, Paris : PUF.
- MATA BARREIRO, C. (2004). *Identité urbaine, identité migrante*. Recherches sociographiques, 45(1), 39-58.
- MERHAN, F. (2008). *La construction de l'identité professionnelle chez des étudiants en formation universitaire par alternance*. (Thèse de doctorat en éducation), Genève : Université de Genève.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- MIANO, L. (2012). *Habiter la frontière*. Paris : L'Arche.
- MIRON, G. (1970). *L'homme rapaillé*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- MORISSEAU, L. (1993). *L'enfant traumatisé par la guerre: Au-delà de l'indifférence*. Dans : Confluences Méditerranée. No7, été 1993, L'Europe et la Méditerranée. Paris, p.165-169.
- MORO, M.R. (1991). Recherche de traumatismes chez les adolescents de la « deuxième génération », Analyse ethnopsychiatrique, in Yahyaoui, A. *Corps, espace-temps et traces de l'exil : incidences cliniques*. Grenoble : La Pensée Sauvage, 116.
- MORO, M. R. (1998). *Psychothérapie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent de parents migrants*, Paris : Dunod, 65-95, 88, 174-175.
- MORO, M. R. (2003). Parents-enfants en situation migratoire : une nouvelle clinique des métissages, in Baubet, T., Moro, M R., eds., *Psychiatrie et Migrations*, Masson (Rapport de Psychiatrie), 173, Paris. La construction identitaire chez l'adolescent de parents migrants 225 *Santé mentale* 32, 1 (PFT) 15/10/07 16:04 Page 225
- MORO, M. R., TARAIZI, L. (1999). L'adolescent : fils de migrants, éléments d'ethno psychiatrie, in Benghozi, P., éd., *Adolescence et sexualité. Liens et maillage-réseau*. Paris : L'Harmattan, 109.

- MOUSTAKAS, C. E. (1968). *Individuality and encounter: a brief journey into loneliness and sensitivity groups*. Cambridge, Mass. : H. A. Doyle Pub. Co.
- MOUSTAKAS, C. E. (1990). *Heuristic research : Design, methodology, and applications*. Newbury Park, Calif.: Sage.
- MWAKO-NGONGO, G. (2013). *L'immigration: entre rêve et réalité*. Paris: Publibook.
- NATHAN, T. (1988). Migration et rupture de la filiation, in Yahayaoui, A., éd., *Troubles du langage et de la filiation chez le Maghrébin de la deuxième génération*. Grenoble : La pensée sauvage.
- NDACYAYISENGA, P. -C. (2012). *Voyage à travers la mort*. Montréal: VLB Éditeur.
- NOUSS, A. (2015). *La condition de l'exilé. Penser les migrations contemporaines*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- NYUNGURA, C. (2016). *Là où le soleil disparaît*. Paris : XO Éditions.
- OLLIVIER, E. (1999). « Et me voilà otage et protagoniste », *Les écrits*, 95, 61-173.
- PAILLÉ, P., MUCCHIELLI, A. (2008). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (2^{ème} éd.). Paris : Armand Colin.
- PAILLÉ, P. ET MUCCHIELLI, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (3^e éd.). Paris : Armand Colin.
- PEREZ-ROUX, T. (2011). Changer de métier pour devenir enseignant : transitions professionnelles et dynamiques identitaires. *Recherches en Éducation*, 11, 39-54.
- PILON, J-M. (1996). «L'utilisation des histoires de vie dans une démarche en recherche-formation à l'université: le Certificat en pratiques psychosociales de l'Université du Québec à Rimouski ». dans Danielle Desmarais et Jean-Marc Pilon (sous la dir. de), *Pratiques des histoires de vie*. Paris/Montréal : L'Harmattan/L'Harmattan Inc., p.43 à 70.
- PILON, J.-M. et DESMARAIS, D. (1996). *Pratiques des histoires de vie*. Paris/Montréal : L'Harmattan/L'Harmattan Inc.
- PINEAU, G. (1998). «L'accompagnement comme art de mouvements solidaires.» In *Accompagnements et histoire de vie*, sous la direction de G. Pineau, p. 7-20. Paris/Montréal: L'Harmattan.
- PINEAU, G. et LEGRAND, J.-L. (1993). *Les Histoires de vie*. Paris : PUF.

- PINEAU, G. ET MARIE-MICHELLE (1983). *Produire sa vie*. Autoformation et autobiographie. Paris/Montréal: Edilig/Édition Saint-Martin
- POLANYI, M. (1959). *The study of man*. Chicago: University of Chicago Press.
- PROUST, M. (2012). *À la recherche du temps perdu*. Editions Humanis.
- RACHÉDI, L. (2010). *L'Écriture comme espace d'insertion et de citoyenneté pour les immigrants. Parcours migratoires et stratégies identitaires d'écrivains maghrébins au Québec*, Presses de l'Université du Québec : Montréal.
- RENOUPREZ, M. (2000). « L'autobiographie en question : poétique d'un genre ». Dans Montserrat Serrano Mañes, Lina Avendaño Anguita et María Carmen Molina Romero (dir.), *La Philologie Française à la croisée de l'an 2000. Panorama linguistique et littéraire*, p. 113-121. Actes du colloque de « l'APFFUE » (5-7 avril 2000). Grenade : Université de Grenade.
- REZZOUG, D. et al. (2007). « Bilinguisme chez les enfants de migrants, mythes et réalités », *Le français aujourd'hui* 3 (n° 158), p. 58-65.
- RICŒUR, P. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté* (coll. Points). Paris : Seuil.
- RICŒUR, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris : Seuil.
- RICŒUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- ROBERT, S. (2009). *Rôle des langues dans la construction de l'identité des immigrants italiens et de leurs descendants*. (Mémoire de Master 1 en Français langue étrangère), Grenoble : Université Stendhal Grenoble 3.
- ROMANO, H. (2013). *L'enfant face au traumatisme*. Paris : Dunod.
- RONDEAU, K. (2010). *Expérience réflexive de l'internat au primaire et interaction théorie-pratique : une étude autoethnographique sur le processus de construction identitaire*. (Mémoire de maîtrise en éducation), Trois-Rivières : Université du Québec à Trois-Rivières.
- RONDEAU, K. (2014). *Modélisation de l'expérience du travail de nature identitaire d'enseignantes en contexte de formation expérientielle continue à la maîtrise renouvelée en enseignement au préscolaire et au primaire*. (Thèse de doctorat en éducation). Sherbrooke : Université de Sherbrooke,
- ROSEMAN, P.W. (1998). *Penser l'Autre : la philosophie africaine en quête d'identité*. Dans : *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 96, N° 2, p. 285-303.

- RUGIRA, J.-M. (1995). « Le pouvoir structurant du récit de vie », dans Chaput et Al. *Le pouvoir transformateur du récit de vie*. Paris : L'Harmattan.
- RUGIRA, J.-M. (2000). « Pouvoir procréateurs de l'histoire de vie: entre la crise et l'écrit ». Dans: Marie-Christine Josso (sous la dir. de), *La formation au cœur des récits de vie: Expériences et savoirs universitaires*. Paris : L'Harmattan, p.47 à 74.
- RUGIRA, J.-M. (2004). *La souffrance comme expérience trans-formatrice. Récit autobiographique d'inspiration phénoménologico-herméneutique*. (Thèse de doctorat), Rimouski : Université du Québec à Rimouski.
- SAILLANT, F. et TRUCHON, K. (2008). *Être plus que corps. Figures des réfugiés dans l'espace public*. Lien social et politique.
- SAINSAULIEU, R. (1993). *L'identité au travail : les effets culturels de l'organisation*. Presses de Sciences Po : Paris.
- SAPIR, E. (1985). *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*, Berkeley : University of California Press.
- SIBONY, D. (1991). *Entre deux : l'origine en partage*. Paris : Seuil.
- SNOECKX, M. (2000). Construction des identités professionnelles en formation initiale : approche expérientielle et direction de mémoires. *Expliciter*, 38, 1-15.
- SNOECKX, M. (2006). *Identité professionnelle et identité personnelle en formation initiale d'enseignants : ruptures, complémentarité, continuité*. Conférence à Montpellier, Rencontres du Pôle sud-est des IUFM sur les questions identitaires, 8 décembre.
- SNOECKX, M. (2011). Une contribution à la réflexion à propos des co identités. Identité professionnelle et identité personnelle en formation initiale d'enseignants : ruptures, complémentarité, continuité. *Expliciter*, 90, 1-12.
- SÖLLE, D. (1992). *Souffrances*. Paris : Cerf.
- SOLOMON, E.P. and HEIDE, K.M. (1999). *Type III Trauma: Toward a More Effective Conceptualization of Psychological Trauma*. Int J Offender Ther Comp Criminol.43 p. 202-210
- STAROBINSKI, J. (1970). «Le style de l'autobiographie», *Poétique*, 3.
- TAP, P. (1980). *Identité individuelle et personnalisation*. Toulouse: Privat.

- TASTSOGLU, E. (2001). *Réévaluation de l'immigration et des identités: synthèse et orientation future de la recherche*. Travail commandé par le ministère du Patrimoine canadien pour le Séminaire d'identité et de diversité ethnoculturelles, raciales, religieuses et linguistiques, Halifax.
- TERR, L. C. (1991). «Childhood traumas: an outline and overview». In *American Journal of Psychiatry*, 148(1), p.10-20.
- THO, H. V. (2006). *De la transformation de soi : L'éducation des adultes au défi des histoires de vie*. Paris : L'Harmattan.
- TRAORÉ, A. (2002). *Le viol de l'imaginaire*. Paris : Actes Sud et Fayard.
- TREMBLAY, L. (2011) « Immigration, écriture et intervention: Entrevue avec Lilyane Rachédi». Dans *Entre-vues*, Volume 2, numéro1, janvier 2011.
- TREMBLAY, L. (2012) « Raconter et redonner: L'utilisation du récit dans l'intervention auprès de familles immigrantes et réfugiées- Entrevue avec Catherine Montgomery». Dans *Entre-vues: Métiss et ses recherches en action 2010-2013*.
- UMUBYEYI- MAIRESSE, B. (2015). *Ejo*. Ciboure : La cheminante.
- VATZ-LAAROUSSI, M. (1993). Intervention et stratégies familiales en interculturel. *Service social*, 42(1), 49–62.
- VATZ-LAAROUSSI, M. et al. (2013) *Écriture et histoires familiales de migration: une recherche action pour promouvoir les compétences à écrire des élèves allophones immigrants et réfugiés dans les écoles primaires et secondaires du Québec*. Sherbrooke: Université de Sherbrooke.
- VOYER, B. (2001). *Formation et construction identitaire de professionnels en situation d'intermittence*. (Thèse en éducation) Sherbrooke : Université de Sherbrooke.
- WITTORSKI, R. (2009) «Jeter les bases d'une conception d'ensemble des liens entre activité-compétence- professionnalisation/ développement professionnel-identité». *Penser l'éducation, Laboratoire CIVIIC*, 25 (25)
- WHORF, B. L. (1956). *Language, thought, and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*. (Edited by John B. Carroll.). Oxford : Technology Press of MIT.
- ZAMACOÏS, M. (1910). *La fleur merveilleuse, pièce en quatre actes, en vers*. Paris : Charpentier.

Ressources électroniques

- ADOSEN. *L'épreuve du deuil*. Consulté le 3 mars 2018, au : <http://www.prevention.ch/lepreuvedudeuil.htm>
- AMNESTY INTERNATIONAL SECTION FRANÇAISE. *Qu'est-ce qu'un réfugié*. Consulté le 5 mars 2018, au : <https://www.amnesty.fr/focus/refugie>
- BERGER, K., SARTHOU-LAJUS, N., TUDURI, C., WÉNIN, A. (2010). L'exil. Études, tome 412, (2), 233-240. Consulté le 24 mars 2018, au : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2010-2-page-233.htm>.
- BIANCHI, O. (2005). « Penser l'exil pour penser l'être », *Le Portique*. Consulté le 24 septembre 2017, au: <http://journals.openedition.org/leportique/519>
- BOQUEL, Pierre. 2011. *Abandon de la langue maternelle, Paradoxe identitaire, honte et pathologie*. Consulté le 15 juillet 2015, au: http://www.ieooc.org/IMG/pdf/Abandon_de_la_langue_maternelle_Paradoxe_identitaire_Honte_et_Pathologie_Dr_BOQUEL.pdf.
- BYRAM, M. (2006). «Langues et identités». Dans *Langues de scolarisation : vers un Cadre pour l'Europe : conférence intergouvernementale* (Strasbourg, 16-18 octobre 2006), sous la dir. de la Division des Politiques linguistiques, Strasbourg. Consulté le 7 juillet 2015, au: [www.coe.int/t/dg4/linguistic/Source/Byram Identities final FR.doc](http://www.coe.int/t/dg4/linguistic/Source/Byram%20Identities%20final%20FR.doc)
- CANNONE, J. (2012). *Frantz Fanon : contre le colonialisme*, Sciences Humaines, 233. Consulté le 23 mars 2018, au: https://www.scienceshumaines.com/frantz-fanon-contre-le-colonialisme_fr_28199.html
- ENSEIGNER AUX ÉLÈVES RÉFUGIÉS EN SITUATION DE GRAND RETARD SCOLAIRE. *Parcours migratoire*. Consulté le 3 mars 2018, au: <http://www.enseignerauxrefugies.ca/personne-refugiee/parcours-migratoire>
- KOCH et al., *La langue française pour réussir à l'école*. Consulté le 26 septembre 2017, au: [http://casnav.ac-creteil.fr/spip/IMG/mater_bobigny\(1\).pdf](http://casnav.ac-creteil.fr/spip/IMG/mater_bobigny(1).pdf)
- LEBIGOT, F. (2009). *Le traumatisme psychique*. Dans : Stress et Trauma 9 (4) p. 201-204. Consulté le 28 février 2018, au: http://traumapsy.com/IMG/pdf/S_T2009-201-204_Lebigot-2.pdf
- LEDUC, L. (2017). *Langues autochtones- centaines de mots pour dire la neige*. Consulté le 17 mars 2018, au : <http://www.lapresse.ca/actualites/national/201712/13/01-5146947-langues-autochtones-des-centaines-de-mots-pour-dire-neige.php>

- MALLARD, S. (2013). *Construction identitaire et apprentissage expérientiel : transmission, réflexivité et prise en compte des émotions chez les managers de La Poste Courrier*. Consulté le 24 mars 2018, au : http://hal.inria.fr/docs/00/80/31/97/PDF/simon-mallard-com-n-234-atelier-38_1358348153780.pdf
- RADIO-CANADA. (2016). *Nombre records d'immigrants admis au Canada*. Consulté le 12 octobre 2016, au : <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/805803/immigrants-record-refugies-syriens-statistique-Canada>)
- ROMANO, H. (2015). *Pourquoi les survivants culpabilisent-ils?* Dans Psychologies. Consulté le 10 mars 2018, au : <http://www.psychologies.com/Moi/Epreuves/Souffrance/Interviews/Pourquoi-les-survivants-culpabilisent-ils>
- STATISTIQUE CANADA. *Immigration et diversité ethnoculturelle au Canada*. Consulté le 6 juillet 2017, au : <https://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/171025/dq171025b-fra.htm>

Ressource cinématographique

BENIGNI, R. (1998). *La vie est belle* [DVD]. Miramax films, 116 minutes.

Ressources discographiques

FAYE, G. (2013). *Pili-pili sur un croissant au beurre*. Paris : 6D Production.

NYUNGURA, C. (2002) *Parce qu'on vient de loin*. Montréal : Distribution Sélect.